onverted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

كالفكوالعاصر ع

د انطوان خوري

مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية







onverted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version

* د. انطوان خوري : مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية

- * الطبعة الأولى ، ١٩٨٤ .
- * جميع الحقوق محفوظة .

* الناشر: دار التنوير للطباعة والنشر.

ص. ب 7٤٩٩ - ١١٣ بيروت ـ لبنان .

الصنوبرة _ أول نزلة اللبان _ بناية عساف .

د انطوان خوري

مدخلإلىالفلسفةالظاهراتية



سلسلة الفكر المعاصر بإشراف الأستاذ الدكتور فؤاد زكريا إلى طلابي الأعزاء ، إلى جميع طلاب الفلسفة ، في جميع فروع الجامعة اللبنانية



كلمة أولى

بالنيابة _ لا بالأصالة _ عن هوسر ل

إذا كانت تحسب له « ثقافة » إن سمع احد بهايدغر او بسارتر فانه يُحسب عليه عِلمًا إن تفوَّه احد اليوم باسم ادموند هوسرل .

وقد يكون ذلك ، ايضاً ، من الفروقات المهمة بين العلم ، من حيث غايته القصوى ، وبين « الثقافة » ، من حيث معناها الشائع والمائع : بحثُ العلم عن الاساس حيث فيه _ لا عليه _ يصنع له منزلاً ، وبَحْبَثَةُ الثقافة عن حجارة وطين منها تبني مسكناً _ إن لم نقل منها « تشقع » _ مُطْلَعاً . . .

بذلك فإذا كان هايدغر وسارتر والكثيرون من غيرهما فروعاً مورقة يستظل العصر في فَيْئِها فإن هوسرل هو جذعها ـ الطريق اليها .

وإذا كان هايدغر وسارتر والكثيـرون من غيرهما اليوم ثمـاراً جميلة في العَـيْن وطيبة عـلى اللسان ومغـذية للعقـل فإن هـوسرل هـو جذرهـا ـ المنهج اليها .

منه إليها ، ومنها إليها ، ومنا إليها .

نعم يُحسَب عليه علماً من يتفوَّه باسم ادموند هوسرل . وهو ، بالتالي ، مُطالبٌ بما يُحسَبُ عليه . والعقل وحده المحاسب في يَوم الحِساب .

إلا أن يوم الحساب ما يزال مصطفاً في افق بعيد .

كما أنَّ اهل القلم الثقافي معظمهم كَتبَة ، عندنا ، ليس من شأنهم إلا

ان يُوَسِّعُوا فُتْحَة العقل المُقْتِر ويُوْسِعُوْهُ إيساعاً ومَوْسَعَةً ، وهـوسرل مـا احب المال إلا نقداً وما احب النقد إلا قِطعاً صغيرة من شأنها ان تُمَعْينِ الأرقام في حدها الأضيق .

لكن إدا كان يوم الحساب ما يزال يبدو بعيداً فإن المطالبة تبدأ مع التفوُّه . والعقل الذي ، وإن في الغد ، يحاسب ، هو ذاته من اليوْم قد بدأ يطالب .

* * *

منذ متى والعقل لم يعد له مطلب في بلادي ؟ ايٌ تاريخ ؟!

منذ متى ويُطلب منه دون انقطاع ،

ولا مطلب له ؟!

منذ متى والعقل يساق عندنا الى الذبح ، ولا يُسمح له بأن يفتح فاه ؟!

منذ متى وهو يُسخُّر كجحش ابن اتان ،

ليحمل على ظهره ما لا يثلج صدره ،

ليَمْضَغُ بين فَكَّيْه على لسانه ،

ما تعاف نفسه مجرد النظر اليه ؟!

منذ متى والعقل مجرد وسيلة في تاريخنا ،

. ممنوع عليه

ان يكون غاية ؟!

منذ متى والعقل يَحجُّ عندنا في كل اتجاه ، ولا يُحَجُّ إلبه ؟

مىد متى وهو ينحجج ؟

وهو يحاجج ويجادل ويقارع في خدمة سواه ؟

منذ متى وهو يهاجم غير عدوًه ، ويدافع عن غير ذاته ؟!

مند متى ؟! مند متى ؟! ما عدت اذكر من هما . إنكشاريًّ هذا العقل في تاريخ بلادي .

米 米 米

طارىء هذا العقل ، قالوا ، على مسرح التاريخ ، متأحر . . . ولم يخطر لهم في بال أن الحجر الذي رذله البناؤ ون قـد يكون ، هـو ذاته ، رأس الزاوية .

كل الوسائل امست غاياب بالنسبة لنا ، ما عدا العفل .

كلها ، كلها ـ ما عدا العقل .
من اتفه السلع إلى افتك الافكار ،
من سلع الاستهلاك الى ادوات الإهلاك ،
من وسائل الانتاج إلى مناهج الاسننتاج ،
حتى المال ،
حتى السلطه ،
كلها وسائل اصبحت غايات عندنا ،
إلا العقل .

* * *

كل الوسائل باتت غاياتٍ عندنا ، لأن العقل وحده ، دون سائر الوسائل ،

لم يصبح غاية بالنسبة لنا بعد .

ليس أن العقل لا يعترف بالمصلحة .

فهذا التنكر ليس من طبيعته ،

ليس من عقليَّته،

ليس ، بالتالي ، من طابعه الاعترافي .

العقل جوهره الاعتراف _

قبل أن تكون غايته المعرفة .

هي المصلحة ما ينزع إلى التنكر للعقل:

إلى التنكر للعقل كغاية .

من هنا فهمها للعقل كوسيلة صرفاً ،

من هينا فهمها لتوسطية العقل كتوسل .

إنَّ تنكُّر المصلحة للعقل كغاية هو الوجه الآخر لتنكرها لغيرها ،

ولتمنّعها عن الاعتراف بالآخر .

ونحن،

لم نفهم معنى التوسط حتى الآن .

وإن كنا قد عرفناه فنحن لم نعترف به ىعد .

لم نفهم العقل كتوسط ،

لم نفهم العقل كتوسط بين الغايات المختلفة والمتضاربة والمتناقضة .

فهمناه حركة باتجاه الغاء الآخر .

فهمناه حركة باتجاه تسكين الآخر.

فهمناه شفرةً نجتنحها في تناحر الديكة .

خلطنا بين التوسط والتوسل .

وفي ارقى تعديل :

فهمنا التوسط سمسرةً .

كم من ألاف السنين يلزمنا بَعْد ليكذِّب عقلُنا ما اتهمنا به افلاطون.

منذ الاف السنين:

أَننا اكتشفنا بعض الرياضيات فروَّضناها لفتح الدكاكين!

كل الأشياء تسلطت علينا .
كل الإرادات .
كل المواضي .
كل الشعوب .
كل الشعوب .
لم يصبح هو السلطة فينا .
لم يصبح هو الغاية فينا .
لم يصبح هو المغيي الاكبر فينا .
والعقل ، إذا ما اصبح هو السلطة فينا ،
لن يتسلط احد علينا .

والعقل ، إذا ما اصبح هو المُغيى فينا ، لن يُغيي ، بالنهاية ، إلا ذاته . يبقى رافعتنا اللاأرخميدية . يبقى وحدتنا اللامجردة من ارض العيان . يبقى وحدتنا الغنيَّة . ببقى وحدة الوحدة والكثرة في حياتنا .

米 米 米

لكن شيئا من هذا لا يبدو قد حصل عندنا بعد . فكان أن لم يكن لنا كيان بعد . وكان أن لم يفم فوام ومقام لنا بعد . أمسينا ولم تصبح عندنا الفلسفة ، ولا اصبحنا نحن بعد ،

بعد هذا الليل الطويل.

وما لم يصبح العقل غاية ـ لا وسيلة صرفاً ـ في وعي الشعب ، لن تكون له ثقافة متفلسفة ، تبقى من باب الفولكلور .

* * *

لكن ما معنى ان يصبح العقل غاية ؟! إننا نسأل من جديد .

فهل ندعو نحن هما الى ايديولوجيا جديدة ؟! هل نبتغي من خلال هذا الطرح ادلجة العقل ؟! هل ندعو بذلك ، إلى عقلنية جديدة ، إلى ضرب من ضروب النيوعقلنية ؟! هل نسعى الى اعتماد العقل مبدأ أول بقصد

هل نسعى الى اعتماد العقل مبدأ أول بقصد رد جميع الاشياء وجميع القيم وجميع الغايات

إلى قمقمه الأول ؟!

هل نقول ان العقل قادر ، بذاته ، على تفسير الكل ، لأنه جوهر الكل ،

لأنه البداية والنهاية والطريق ؟!

هل ندعو إلى عبادة العقل ؟!

هل ندعو الى ضرب جديد من ضروب التأليه الالحادي ؟!

هل ندعو الى درب جديد من دروب النيووثنية ؟!

هل نحن ، بذلك كله ، نتنكر للمادة ؟!

أو حتى الى الترفع عليها صرفاً ؟!

هل نُنكر على الحواس مرجعيتها الادراكية ؟!

هل نُنكر على اللذة الحواسيّة متعنها التي لم يُستكشف

كلها بعد ؟!

هل في ذلك كله ما يجرد دواتنا من جسديَّتها ،

واجسادنا من بـدنيَّتهـا ؟!

ليس شيء من ذلك _ كما نرى _ على الاطلاق .

* * *

أن يصبح العقل غاية لا يعني ، في عَنْينًا ، سوى ان

نصمت نحن وندع الاشياء ذاتها تتكلم .

ونصغي .

أن ندع اللغة داتها تَنطق استىصاراتها الأولى .

أن ندع النص ذاته يقرأ علينا مزامير فهمه الذاتي.

* * *

أن يصمح العقل غاية لا يعني ، في معنانا ، سوى ان نفرك عيوننا جيداً ،

ان نفر فك جفونها ،

لتتساقط عنها قشورها ،

فننظر ونري .

ننظر الى الأشياء ذاتها ،

ونراها کہا ھی .

لا كما نربد لها ان تكون .

* * *

أن يصبح العفل عاية فهذا وجه آخر

لعزمنا اللارجوع عنه

على نزع كل العدسات اللاصقة ،

بل الملصقة على عيوننا واذهاننا ،

بفعل تراكمية التاريخ .

لعزمنا على ابتشار الأشياء ، ليكون لنا علاقة مباشرة مها ، وليكون لنا أَشْر .

* * *

ان يصبح العقل غاية فهذا ان نختشي من اصرارنا على ابتزاز المستقبل من الماضي. أن لا يبقى النظر، في نظرنا استراقاً ، الله ما يرة على المارة المارة على المارة المارة على المارة على المارة على المارة المارة على المارة المار

بل اراقةً لبدِّنية الرؤِ ية على مذبح علنية الجسد . . .

بل استنظاراً صبوراً على النظر .

واستبصاراً يُقلِّب اوجه الاشياء ،

طَموحاً صوب البصر ، اليصر النفّاذ ،

يتحلَّق حول الأشياء ، ويدور فيها ،

ومعها ،

يلغي خارجها وداخلها

في وحدة عناقه لها . . .

بل استصراخاً لألسن الأشياء لتشهد هي لرؤ يوبتها ، وليجهر هو بعلنية الخبر . . .

非 米 杂

أن يصبح العقل غاية فهذا ، بالتالي ، أن نهجم على شجرة المعرفة من جديد .

نأكلها، بمضغ جذورها ، لتفرِّخ ، هذه الرَّة . في احشائنا _ خارج الفردوس . وتكبر فينا عقلًا تاريخياً يبتلع سيف الملاك الحارس ، حارس شجرة الحياة. ونعود الى الأشياء في حوائيتها وآدميتنا ، نُمَعْينُهَا ونعيِّنها . نرصدها بأم العين وهي تتعرى ، وهي تتجسد امامنا ، وهي تتمأفق في مخيلتنا ، وتتمحقق في ادراكنا ، وتتمارخ في ذاكرتنا. ولا بأس إن ابيضً وجهنا من الدهشة ، كأرسطو ، او اكفهر جبينا من الريبة ، كديكـارت ، أو حتى إن احمرَّت وجناتنا، بادىء ذي بدء، من الحيرى ،كآدم وحـوَّاء لا بأس من ذلك كله، إذا كانت الدهشة مفتاح نشر الامكانيات آفاقاً . وإذا كانت الريبة مفتاح ضمٌّ الضرورات طرقاً .. وإذا كانت النشوةُ العارمة والعارفة ، النشوةُ المتذرية في حضور الأخر في وعينا ، إذا كان مفتاحها الخجل ـ وطولما ليس من شأن ما لا يخجلنا أولًا ان ينشيناً في ما بعـد .

لبس ان غايتنا هى النسوة . إلَّا ان الخجل لن يثنينا عنها ـ ما طالت هـي السيجة الآدمية لتعري حواء . . . وتجشّد بدنينها .

> ليس ان غايتنا هي قلَّة الحياء ، بل كثرة الحياة اللا أبدية ونوعيتها المطوَّرة ، بالوعي والمعرفة ، بالقيمة والعمل . بوعينا لذواتنا ، الذي هو قدَّرُنا وقيمتنا .

نريد ان نجمع المجد من طرفيه . نريد ان نعيش وأن نعرف ـ لا أن نحيا صرفاً . ولو كانت كلفة ذلك مائتيًننا .

الخجل لن يقف بوجه زحفنا صوب عيشوشة الأشياء حتى عوراتها ، صوب الحياة المستعبشة . ولن ندفع الجهل ثمناً لديمومتنا .

وإذا كان ثمن العيشوشة المتَعَرِّفة والمتحرِّرة هو القهر . فلِما لا ندفع ثمنها ؟!

> وإذا كانت أُجرة الخطيَّة هي الموت ، ومعنى الخطيَّة ، بالنهاية ، ألَّا نخطو ، فمن منَّا يَرضى بأبدية لا يخطوها ، ولا يتخطاها ، بابدية يقضيها ـ ولا تنقضي ـ مُتَرَبِّعاً على حصيرة الفردوس ؟!

* * *

لذلك فأن يصبح العقل غاية فهذا ليس دعوة إلى السقوط في الوَقْعَنيَّة ، حس تَمْثُلُ الوَقْعَنيَّة لنا إنكاراً لدور العقل في سيرورة

ون المسلم و أي عن عيشوسية الحياة ومعيوشية الاشياء . الواقع وصيرورة التاريخ ، في عيشوسية الحياة ومعيوشية الاشياء .

الأشياء لا تقع من ذاتها .

لا تقع الاشياء من دون ان « يقع » الوعي في الناريخ عقلاً ، من دون أن يقع الوعي على ذاته ، من دون ان يواقع الاشياء ويباشرها .

هو العقل من يُوقِعُها في شرك الدلالات المتضاربة ،

والعقل هو من يُوَقِّعُها في سياق المعاني المتكاملة ،

يَعْنِيْهَا ويُعِيْنُهَا الى شراكه المعاناة ،

وإلى بداهة العَلنية المعيوشة .

وإذا كانت الأشياء تنطق ، فالعقل هو الذي يستنطقها . ولئن كانت الاشياء تقول ، فالعقل هو الذي ينطق مقولاتها .

告 辞 辞

وأن يصبح العقل عابة ليس ، بالمقابل ،

دعوة الى التحليق صوب المُتْلَنِيَّةِ ،

حين تتمثَّل المُثْلَنِيَّة لنا في التطاير فوق رؤ وس الأشياء ،

في التحليق فوق رؤ وسنا .

لا في التحلُّق حول الانسياء ـ فيها ومعها .

حين تُنصِّبُ المُثْلَنِيَّة العقلَ وصمًّا على الأنسباء ،

يُسقِط مشيئته على شيئيُّتها .

قد يكون الواقعية ما ندعو اليه ،

لكننا لا ندعو إلى الوَقْعَنِيَّة .

وقد يكون مثالية ما ندعو له ،

لكننا لا ندعو الى المُثْلَنِيَّة .

* * *

الوافعية تُمَوْقِع الأسّياء ، لكنها لا تُوقْعِنْها ،

لا تردُّها إلى ذاتها ،

لا تجعل من ماهيات الأشياء ترداداً توطولوحياً .

ليس انها ترد الأشياء إلى غيرها .

إنها تأبى ردِّها ، تنفض يدها من كل نزعة ردِّية ،

الواقعية لا تردّ الأشياء :

إلى ما من شأنه اختزال كثرويتها في واحديته ،

إلى ما من شأنه إضمار سبكيَّتها في بساطته .

إلى ما من شأنه إهباط طبقانيَّتها في اساسيته .

إلى ما من شأنه إرجاع نهاياتها إلى مبدئيته .

إلى ما من شأنه إسقاط عملاقيتها في قمقمبّته .

الواقعية هي اعتراف العقل للشيء بفذيَّته .

هي اعنراف العقل للشيء بشيئيَّته .

상 성 성

المثالية تطلب مثول الانسياء امامنا ،

الأشياء ذاتها،

بل هي تدعو الى مثول العقل عند موطىء قدم الاشياء :

يستنطقها ،

فتقوِّله .

لكنها لا تُتَثْلِن الأشياء . لا تُعَقَّلِنُهَا . لا تنسخها عما هو غيرها .

شأن المثالية كشأن الواقعبة ،

ال شأن المثالية هو ذاته شأن الواقعية .

فكلاهما لا يبتغي الردّ والاختزال . كلاهما لا يرضي النسخ منهجاً .

كلاهما يفتح عينيه لكى ينظر ، فتأتي رؤ يته مشروطة عموقع النطر . كلاهما يأبى الىمسمر في موقعه .

* * *

والعالم ، بالنسبة لكليهما على حد سواء ، ليس شاشة :

لا صغيرة ولا كبيرة ،

للنظر .

الرؤية غاية بالنسبة لكلبهما معاً.

لكن النظر ، طريق الرؤية ،

هو شرطها الُشاطِرُها غائبَّه البَصر .

الفلسفة بالنسبة لكليها:

علم النطر.

恭 恭 恭

ومن تعلُّق المثالية والواقعية بالنظر ،

التعادهما _ ما امكن _

عن التنظير .

فمن ينظر ويرى

بغتني عن التنظير .

النظير جائزه ترضية نلجا الى اغتنامها كلما فقدنا

حسِّ النظر .

الوفعنيَّة تُنظِّي

المتَّلنيَّة تُنَظِّر .

لأن كليهم لا ينظر ، أو لا يرى ـ إذا نظر .

* * *

المثولية _

إن كنا ندعو اطلافا_

هي ما ندعو اليه .

verted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

متولية الواقع امام استطاقية العقل .

الامتثالية _

إن كنا ندعو اطلاقاً _

هي ما ندعو له .

امتثالية العقل مقول واقع الاشياء .

* * *

والمثول قيام ونهوض وغسلُ وجه وطهور .

فَأَنَّ يصبح العقل غاية فهذا قول _ دعوة لاستطهار الاسياء ،

کہا ہی .

واستطهارنا الأشياء هو الوجه الأخر لعيشوشتنا اياها:

كما هي صرفا ـ لا كما هي في ـ حد ـ ذاتها على النحو الكانطي .

هي ذاتها :

فوَّراتِ ظهوريةً .

فكأن الاشياء تهبُّ من تلقائية وجودها ،

من عَفُويَّـة شيئيتها ،

من تدفَّق علنيتها ،

إلى ملاقاة الوعي في منتصف الطريق في قارعه النهار .

حيت يىنۇم معناھا وبتطهّر .

حيث يمـل وينهض وينتؤ تقاطعاً بين الوعي والشيء .

* * *

الأنسياء لا مفتحم الوعي ،

ولا هي تَضْغَـطُه ،

أو تُطْبعُه،

او تبتُ فيه انفاسها انطباعات حسبة .

والوعى لا يغتصب الأشياء .

لا يخنرقها .

لا يُجَوِّرها .

ولا يجيِّرها لحسابِهِ .

ر المنارقُها صلوعاً غَضَى ليرميها عظاماً مَضَى : اسياء ـ في ـ حـد ـ انتها . الا يَعْتَرِقُها صلوعاً غَضَى ليرميها عظاماً مَضَى : اسياء ـ في ـ حـد ـ ذاتها .

لا يَصُبُّها في قوالب ليندلق فائضها فيسفَح على انه

شيء _ في _ حد _ ذاته .

* * *

لكأنما العلاقة بين الوعي والأشياء عناق ـ عن ـ بُعد . الوعي يتمتّل الأشباء حتى ولو لم يأكلها .

والبُعد بينهما تباشر

رغم مداوريته .

كما أن القرب بينهما تداور

رغم مباشريته .

染 染 染

الأنساء لا تضَّنَّ على الوعي بما تضْمنُه ،

بأيِّ شيء من أسباء عمقيَّتها ،

بأيِّ عمق من اعماق سبئيتها .

البتولية ليست من جوهر الأشباء .

انها تفور فورانا ،

وتفيض فيضانًا ،

تطل على الوعي وقد افقدتها انبجاسيتُها بكارتها .

وتقول للوعي :

عِنيْ !

آحُونِيُّ !

ضمَّني !

لا سيء ممنوع علينا .

لا شيء ممتبع فينا .

لا شمىء مما هو لى لبس لك .

لا شيء مما هو أنا ليس انت .

انا ظهور بقدر ما أنت شفوف.

* * *

انا اشتياء بقدر ما انتَ شَيُّتُوءَة وشُيُوء .

سَنْنِي فَأَشْتَاءَ لَكُ وَأَتَشُيُّءً .

أَعْيِنني فأتمعني فيك وأتمعَّن .

صوِّب إلى صدري سهام عَنْيِك وقصدك

فأفتح لك لبّي

لتُصِيبه

ولتعود سهامك اليك ملأى اليدين ،

تملأ سلالك بتفاح المعرفة .

لترجع مَعْنِيَّاتك إليك من جديد ،

على أنها معانيي .

لتغتذى انت منها وبها ، وتتعولم .

米 米 米

عشني ولا تعايشني .

لا تَشْفَك حياتك طفولةً تقضيها في مصّ اصبعك .

فانا ذاتي لك كها انا .

عشني فَأَتَعَوْشُش في عيشوشتك اياي .

جدني فأتَّظُهَّر في ايجادك ووجودك ووجدانك .

أنظرني وأنتظرني

ولا تستبق .

لا تطلب ما لست اعطيك من ذاتي .

وخذ كل ما اعطيك .

تلقَف كل فوراي . ولا تهدر قطرة واحدةً من عصارتي . آستظهرْني وأظهرْني ولا تَطْنَهر فيَّ ما لَم يِظهر لك بَعدُ مني . وكل ما اعْطيك مني ثي وقته حلال .

* * *

لا تدَّعي أن فيَّ ما هو في ـ حد ـ ذاتي ، أو أَنَّ حدود ذاتي غير اعاق ذاتك . لا تقل أنَّ فيّ ما لا يظهر . وإلاَّ كنتَ تُضمر الشر . كنتَ تُبيِّت السوء . كنت تجعل من بَيْنِيَّة المعرفة ايديولوجيا للعنف .

وليمة الحصور نصنعها معاً ، وندعو كل العلن اليها . ولن يكون على مائدتنا ، إلا ما هو من طهونا . ولن نطهو إلا ما هو مُعَدِّ اصلًا فينا .

فأنا لست مادةً لك ، ولا انت صورة لي .

* * *

أنا قول يبحث عن لسان امتطيه ، فينطقني . أنا صورة تبحت عن جدار اتسلقه ، فيأطرني . عيشوشتك اياي هي مظهري ومعرضي انت من يقوِّمني لأمثل بين يديه . انت من يقيمني من ركام غُفْليَّتي . انت من يَدُلُّ علي في النزوائي . ويشير الى في انطوائي . انت من يُعنيني وينشرني . انت من يقصدني ويبوِّحني . انت من يُبيحني ويعلقني أيقونةً -في عراء جسديّته.

غيابك يُدكنني ، وحضورك يستشفُّني . فأنا جسد شَفَّ في حضورك . يُشير يَدُلَّ يَعني يَعني فأنا غِلالة تَصِفُ ذاتها عن بُعد ، وأَشِفُ عَني كلما اقتربت مِني . انا معنى مَبْنيُ من عَنْيِك . onverted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

انا معنى متقوِّم في بُطونك ، متقوِّم كمَبْنَى مُفارِقٍ لتخومك . عناقنا الـ عن بُعد توتُر يا وعي .

انطوان خوري بيروت في حزيران ١٩٨٤



كلمة ثانية

بالأصالة - لا بالنيابة - عن الأشياء

- / -

هذا الكتاب يَنْشُد البحث في الظاهراتية التي بحث عنها ادموند هوسرل (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨) . . . فوجدها .

إلا أن وِجدان ادموند هوسرل للظاهراتية لم يَبقَ وِجداناً صرفاً ، بل حاء ايجاداً .

والفرق بين الوجدان والايجاد كبير ، وذلك بالرعم من كون كليها « يُصْدِر » وجوداً . .

ففيها يمكن فهم الوجدان بمعنى العتور الذي قد لا يأتي سوى الوجه الأخر للتعثر الاتفاقي بالشيء فإن معنى الايجاد يتسم بقصديية خاصة تتميز بطابعين اساسيّن :

اولاً بطابع بَيْنْذَاتِ يتجه إلى الآخر على نحو مَاهَـوِي مُبيَّت في صلب معنى الايجاد بوصف دائماً في ما عداه فعلاً إلهيّاً يُبدِع فَيْبْرَأ ويخلق يتَخذ مفعولين كما في قولنا : أُوجَدَهُ إيَّاه، اي جعله يَجِدُهُ ، وأَوْجَدَهُ الله مطلوبَهُ ، اي أَظفُره به . من هنا ، بالتالي ، كون الايجاد ، ماهـوياً ، جعلك الآخرين يجدون ما وجدته انت .

وحتى بالنسبة لإبداعية فعل الايجاد لـدى الله فقد لا يخرج معناهـا ، وبالتالي ، معنى الايجاد ذاته ، عن معنى الايجـاد العادي بأُفْقِهِ البَيْنَذَاتِ المُبَيَّت

فيه بحكم تعريفه . ولَئِن كانٌ لا يقال وَجَدَهُ الله ، بل أَوْجَدَه ، فلا يقال وَجَدَه الله العالم بل أَوْجَدَه ، فقد لا يَشِدُّ ذلك في اصله الاعمق على الايجاد بمعناه العادي البينذاتي ، وقد لا يعني ذلك في استبصاره الاول سوى أن الله أَوْجَدَنَا إيَّاه بحيت لا يستقيم معنى الايجاد ، ولا حتى معنى ايجاد الله العالم ، إلا بصفته تقاطعاً وجودياً بين واجدَيْس : واجد مُعطٍ وآخر آخذ .

ثانياً بطابع منهجيّ يترتب على الطابع البينذاي الاول للايجاد. فأن تُوْجِدُني الشيء فهذا ليس بالايجاد السهل ، اذ يتحتم عليك التمكير المليّ في كيفية تمكيني من وحدانه ، إذ كونك قد أُوْجَدْتَنيه لم يُعْفِنى من ضرورة وجدانه . بذلك فكونك قد اوجدتني اياه بمعنى كونك جعلتني أجِدُهُ لا بد من أن يعني ايضاً كونك أُوْجَدْتَني الطريق الى وِجدانه . فالوجدان ، وإن اتى مراراً ، كما سبق القول ، كالوجه الآخر للتعثّر فإن وَجَدْتُ انا الشيءَ وجاء وجداني اياه نتيجة لكونك انت قد أُوْجَدْتَني اياه ، فإن ذلك قد يستلزم ، وهو وجداني اياه نتيجة لكونك انت قد أُوْجَدْتَني اياه ، فإن ذلك قد يستلزم ، وهو سيما إذا كان الموجود يحمل من المعاني العلائقية ما ليس من شأنه أن يَتَمَعْيَن بمجرد مَدِّ الإصبع اليه . قد يستلزم ، منهجاً .

- Y -

لكن السؤال الفلسفي الاعمق على هذا الصعيد هو التالي:

هل أستطيع انا ذاتي أن أُوجِدَني الشيء ؟

هل أقوى انا على مَمْكَنةِ وِجدانِهِ ؟

فإن لم اعثر انا على الشيء بمجرد تعثُري الاتفاقي به ، وإن لم يُسوجِدْني اياه احد سواي فهل استطيع انا ايجادَني اياه ؟ ألا يفترض ذلك مسبقاً اني قـد وجدته قبلاً ؟ اذ ذاك فهل قَـدَري أن ابقى مستسلماً للتعثر بما فيه من اتفاقٍ وصدفة . . . وصدمة ؟ أو أن يَبْقَى وِجداني رَهْناً بِهمّة الآخرين ؟

قد لا تكون الصورة سوداء إلى هذا الحدّ ، وذلك بالرغم من لاستغنائيّي الماهوية عن الآخرين . فهناك كما نرى ، وكما رأى هوسرل وأرانا ، امكانية ثالثة .

فهناك الاشياء ذاتها . فالاشياء التي وَجَدْناها قد أَوْجَدَنْناها هي ذاتها . هي داتها بما لها من آفاق هي الوجه الآخر لتقاطع العقل مع معقوليتها . هذه الاشياء ذاتها تدلننا على ذاتها . تحيلنا على ذاتها ، على جوانبها الشّي . الشيء يحيلنا على الشيء . يدلنا عليه . جانب السيء يحيلنا على جوانبه الأخرى . يدلنا بذاتنه عليها . والافق يحيلنا على الافق . في علينا سوى أن نعني يدلنا بذاتنه عليها . والافق يحيلنا على الافق . في والقصد فيا . يعني الاشياء ، والوعي هو ـ اذا جاز لنا التعبير ـ عضو العني والقصد فيا . يعني الاشياء ، ويعني ذاته . فاذا الاشياء ذاتها تشف عن ذاتها وتصف آفاق الكانياتها وامكاناتها المختلفة . اذا بها تشهد لغيرها وتشي بغيرها وتبوح بكل الاسرار . . . حتى المستقبلية منها .

- ٣ -

لكن اذا كانت الاشياء تلاقي الوعي في منتصف المسافة بينها فليس من سأن هذا اللقاء أن يَتَمَعْقَل ، ولا من شأن هذا الوعي أن يَتَمَعْقَل ، ولا هذه الاشياء أن تَتَمَوْضَع ، إلا اذا تحوَّل ما يَحُصُّ الوعي من ذلك البَوْن إلى بَينٍ مُمَهْج بينها. فإذا بطريق الوعي إلى الاشياء هو داته طريقه بين الاشياء ، بين ترابطاتها ، هو ذاته طريقه في الاشياء ، في مقولاتها . وإذا به طريقه من منية الاشياء رجوعاً إلى بناء ذاته .

هذا المنهج هو طريق الوعي بين الاشياء وفيها . . . إلى ضرورتها ، إلى ماهويّها وماهيّاتها . وبذلك يختلف المنهج ، كها نرى ، عن النهج الندي هو طريق الوعي إلى عَرَضِية الاشياء او في اقصى واقسى تعديل ـ إلى حتميّاتها وجبريّاتها الخارجية . هكذا نريد فهم الفرق بين النهج والمنهح . هكذا ينبغي أن بُفَرّق بينها ـ ولو اختلفنا على التسمية . النهج هو طريق الوعي المؤرّخن إلى حدوثية الاسياء ، فيها ، يرتفي الوعى المنهج من خلال تمنهجه ومنهجيته

بالذات إلى رتبة العقل ـ يرتقي إلى ما فوق تمارحه وتاريخيَّته من دون أن يتخلى عنها . يرتقي إلى ما فوق عرضيَّة الاشياء من دون التخلي عن حدوثيتها . نهج الوعي إلى الاشياء عرُّ في تاريخية حدوثيته الذاتية ، كها في التداعي عند التجريبيين ، او ، بتعبير ادق : عند الجَنْرَبيِّين فيها منهج الوعي في الاشياء ، بالمقابل ، يمرَّ في الوعي ـ إن مرَّ ـ عقلاً . يمرَ في فاعليته من دون أن يُغْتَرِز في انفعاليته . يمر في فاعليته التي غايتها القصوى رفع الشُّفوف عن الاشياء لا بغية استشفافها فحسب ، بل رغبةً ، ايضاً ، في تشفيفها لتَسِفَ قسورها عليها ولتتيفَّ هي عن قوامها ، عن أنيَّاتها ، عن ماهيتها ، بل حتى عن ضرورة حدوثها .

- ٤ -

وبالرغم من ذلك كله فمأرق العقل يكمن في توترية العلاقة بين النهج إلى الاشياء والمنهج فيها . وظاهراتية هوسرل هي عبشوشة هذا التوتر والتأمل فيه معيوشاً .

فالاشياء لا تشِفُّ لنا عن ماهياتها ما لم يتوصل الوعي الى عَنْيِها هي ذاتها وما لم يستطع العقل استشفاف فعل عَنْيها بالذات ، استشفاف قوام هذا الفعل بمتضايفاته الافتكارية _ المفتكراتبة ، متضايفاته الذاتية _ الموضوعية ، او بمتضايفاته النّواطية _ النِّماطية ، كها عرَّ بنا نحن تسمية هوسرل لها ، كها عرَّ بنا نحن تسمية هوسرل لها ، كها عرَّ بنا نحن أَلْمَنْتَهُ لها عن اليونانية .

إن توترية هذا التضايف قد ادت بهوسرل إلى رفعه من صعيد العلاقة الوضعية بين الذات والموضوع إلى صعيد بنية الوعي المتعالي ، بنيته المعلَّقة الإنَّيَّة والمردودة إلى أنَّيَّاتها الماهوية الخالصة . إذ ذاك بان له هذا النضايف مُبَيَّتًا في طابع الوعي بما هو بنية عَنْيُويَّة قصدية رآها مفارَقَةً بطونية ، او ، كما سمينا نحن توتريتها ، «مفارقة ـ في ـ المباطنة » .

بذلك بدا واضحاً أن للظاهراتية الجديدة قضية لا تنحصر في المنهج ، بل تعتمد المنهج لاستعادة الاشياء في اصلية ظهورها ، لاستعادة الاصل المفقود من خلال تراكم النظريات والإيّات المختلفة التي لم يكن من شأنها سوى تشويه قصديات العيشوسة الاصلية وردِّ غنى الاشياء إلى فقر مبادئها الاولى وإذا بالظاهراتيِّين الاوائل ينكبُّون ، على خطى هوسرل ، باتجاه المسائل الفلسفية التي ظلت عالقة بالرغم من تاريخها الطويل ، بل عالقة في تاريخها بالدات . الفلسفة ما عادت فن الكارة عن الكتارة ، بل انطلقت باتجاه الصيرورة علم الاشياء في اصليتها الاولى . شاب وكونراد مارتيوس سرعا بتحليل قصدي للادراك الاشياء ، ادراك شيئية الاشياء وفروقية بتحليل قصدي للادراك ، ادراك الاشياء ، ادراك شئية الاشياء وفروقية الأخرين ، إلى حانب اهتمامه بمتاعر التعاطف مع الأخرين . مفاندر اهتم بالنيات كظاهرة عنيوية قصدية تأطِرُ الفعل . كاتس عمل على انحاء ظهور بالنيات كظاهرة عنيوية قصدية تأطِرُ الفعل . كاتس عمل على انحاء ظهور الالوان في الادراك الحسي . لا يندكر على ظاهرات الوهم والانخداع الحسي . رايناخ دأب على وضع الاسس العبلية للقانون المدي بما فيه من عقد ونقض ووعد والخ . . .

كل هؤلاء حاولوا استعاده المقاصد الطبيعية لهذه الظاهرات ، فإذا بالظاهراتية ليست مدرسة بالمعنى الكلاسيكي لهذه الكلمة ، بل حركة باتجاه أرشفة العالم من جديد ، العالم القديم الجديد ، حركة تتضافر فيها الجهود باتجاه تحويل الفلسفة إلى علم منكامل في تراكميَّتِهِ كسائر العلوم .

_ 0 _

الفيلسوف الظاهراتي يعتمد دائماً في تحليلاته القصدية على المعنى المقصود ، على معنى الفعل . هوسرل سماه : Aktsinn . إذ ذاك فانا ادرك الاشياء ، انطلاقاً من قصد الادراك ، او من معنى فعل الادراك ، كلحاق وبلوغ ، ـ ادركها بما هي موجودة خارج نطاق الوعي .

بذلك فليس من شأن اية نظرية صحيحة في الوعي أن تنكر وجود الأشياء خارج الذهن .

الحب ، انطلاقاً من قصده او من معنى فعل عَنْيِهِ ، هو الصعود بالنفس من قيمة دنيا إلى قيمة عليا .

بذلك فليس من شأن النظرية التي تردّ الحب إلى الجنس أو إلى المصلحة أو إلى الانانية عموماً ، أن تكون صحيحة .

الندم ، انطلاقاً من قصده او من فعل عنيه ، هو توبة ورجوع واستعداد لانطلاقة جديدة .

بذلك فلا يمكن أن يكون نيتشه على حق حين يعتبره من قيم الضعفاء .

- 7 -

الشَّرُف ، انطلاقاً من قصده او من معنى فعل عنيه ، هو استفاقتنا على نداء ماضينا ، على صوت نمونا المتذرِّي في انتمائنا إلى تاريخنا والمشرف على مستقبليتنا . هو صوت القيم التي تقوَّم فيها كياننا الشخصي والجماعي (العائلي ، الطبقي ، الفئوي الخ . . .) هو صوت ماضينا الذي يأبى على مستقبلنا ألَّا يتدرج معه اعتلاءً في خط مستقيم ، غاينه درأ الاعوجاج في امتدادية زمنيتنا .

بذلك فكل نظرية تجعل من الشَّرَف اغترازاً مَرَضِيّاً ، او تراجعاً متأخراً إلى اغتراز مبكِّر ليس من شأنها أن تكون نظراً .

الضمير ، انطلاقاً من قصده او من معنى فعل عَنْيهِ ، هو صوت الآفاق المُضْمَرة في مستقبلنا . صوت الامكانات الغير متفعّلة بعد في مناصينا ، الامكانات التي لم نُفَعِّلُها بعد في تاريخنا . إنه استفاقتنا على صوت ينادينا من جُوّانيّتنا .

بذلك فكل نظرية تعتبره شُرطيًا متنكِّراً في بزَّتِنا او عميلًا خارجياً مندسّاً في مخادعنا وداخل اسوار ذاتيتنا ، او كل نظرية تعتبره انفعالًا متخفّياً في هالة من فاعليّتنا ، ليس من شأنها أن تكون نظراً او نظرية صحيحة .

العنفوان ، انطلاقاً من قصده الاول او معنى فعل عَنْيه المعيوش ، هو الانسان البادىء فينا ، الانسان البادىء ابداً من جديد في انتهائية تاريجيتنا . هو قوة الاستئناف في مسيرنا . هو قوة الصيرورة في سيروريتنا . هو الفاعل فينا . هو الانسان المفجّر ابداً لماصينا والمخترق دوماً لحتمية تاريخا . إنه مقدرتنا على التصرف ، عند الشدة ، كأن لا ماضي لنا يشدنا إلى الوراء ، ولا تاريخ لما يحدُنا . العنفوان هو ما سال منا من غير اعتصار . هو الانسان الفائض فاعلية ، المبدع تحرراً ، في تاريخنا . هو فُوريَّة العطاء في شبائنا هو عفوية الانعتاق في شيخوختنا . هو رفضنا للبَزُ وللانتزاز . العنفوان هو عيشوشة التحرر كحرية عفوية في حياتنا .

بذلك فكل نظرية تربط العنفوان بالغطرسة الفارغة ، بتمختر الديكة على مزابلها ، أو كل نظرية تربطه بالعنف والتعنيف ، ليس من شأنها أن تكون نظرية صحيحة .

وإذا كان الضمير « سرّنا داحل خاطرنا » ، مُضْمَراً ومخفيّاً في قلوبنا ، فالعنفوان هو الانسان الكاشف فينا . بفضً كل ما هو نكر في كوامننا ، يستر كل ما هو مطويًّ في مكامننا ، وينسلق الجبال ليبني مدنه في علنية اكامها .

واذا كان الصمير لا يقصد آفاق امكاناتنا المستقبلية إلَّا ضِمارياً ، فالعنفوان لا يعنيها إلَّا عِيانيًا .

وإذا كان الضمير يرمز ، يُومِي ، يدل ، يسير إلى آفاقنا ، فالعنفوان لا يهدأ له بال قبل أن يعنيها مَعْيَنَةً وتعييناً .

وإذا كان الشرف رمزاً لماضينا والضمير مؤشراً على مستقبلنا ، فإن العنفوان هو مبدأ حاضرنا وحضورنا .

وإذا كمان المنطق يحمل شرف العقل ، بوصف علم الاتساق والتساوق ، بوصف علم الانتهاء القويم والمتّسق انطلاقاً من بدايات ببقى

nverted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

اميناً لها ، فإن الفلسفة ، بـوصفها علم البـدإ فينا ، هي حـاملة العنفـوان الباديء والمستأنف لبداياتنا .

وإذا كان العلم ، بمعناه الاوسع ، يحمل ضمير المعرفة ، بوصفه مسؤ ولا عن مستقبل العارف فينا ، فإن الفلسفة تبقى عنوان العنفوان في انسانيتا . من خلالها وحدها يتذرّى حاضرنا الثقافي والفولكلوري حضوراً حضارياً شاملاً .

انطوان خوري ىيروت في تموز ١٩٨٤

الفصل الأول

الظاهراتية كظاهرة نسقية

لكن اول من استعمل هذه اللفظة للدلالة على منهنج فكري واضح المعالم كان ادموند هوسرل (١٨٥٩ - ١٩٣٨) الذي كان ، قبل أن اصبح فيلسوفاً دمغ عصره بطابعه المنهجي الخاص ، قد دَرَس الرياضيات والفلسفة في لايبتزيغ وبرلين وفينا . وبين الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية التف حوله نخبة من مفكري العصر (امثال م . شايلر ، و ر . انغاردن ، و م . فاربر ، و إ . شتابن ، و أ . باكر ، و أ . فينك ، و أ . بفندر ، و ا . كويره ، و م . هايدغر وغيرهم) مستلهمين روحه المنهجية في اتجاهات فكرية واهتمامات فلسفية منوعة . وعندما تلقف الفلاسفة الوجوديون المنهج الفنومنولوجي في ما بعد لم يشاءوا تطبيقه دون بعض التعديل . ولا غرابة في

ذلك لأن المنهج يقتفي الموضوع. وهؤلاء الفلاسفة ما سُمُّوا وجوديين إلَّا لأنهم جعلوا من الوجود (الانساني) موضوع تأملاتهم المنهجية ، وهو بالذات ما كان هوسرل قد « علَّقه » معتبراً تعليقه و « وضعه بين هلالين » من صلب سراطية المنهج الفنومنولوجي .

ومن الفكر الوجودي عرت منهجية هوسرل إلى العلوم الانسانية ، حصوصاً في القارة الاوروببية . ولعل اكثر العلوم افادة من المنهج الجديد كانت قطاعات الطب النفسي والعقلي على اختلافها .

قد لا يكون من المغالاة القول بامتناع تقديم عرض موجز للفكر الهوسرلي ، وذلك لتنوع هذا الفكر وترامي مضامينه في ارجاء ما يقارب الخمسين سنة من حياة العمل والانتاج . إلى ذلك فهو فكر لا يخلو من اللبس احيانا والغموض احيانا اخرى ، وذلك بالرغم من جهود صاحبه المخلصة ومحاولاته اللامنكفئة ابدأ للوصول بفكره ، عبر السَّنِ والشحذ المتواصل ، إلى منهجبة واضحة المعالم تصلح ، في يد مفكر قادرٍ ، لتقطيع اهداب الفكر على قدً قامات « الاشياء ذانها » .

هذه الصورة تزداد تعقيداً عندما نلاحظ كيف يتموقع هوسرل، تاريخياً، في نهاية الخط الحديث الذي ينطلق من دبكارت ويتعالى عند كانط وفي المثالية الالمانية عموماً. بذلك فإن نهاية هذا الخط لا يمكن لها إلا أن تكون الانتهاء إلى ذروة التعالى، كها أن ذروة هذا التعالي لا بد لها من أن تعني نهاية هذا الخط. إلا أن عظمة الفنومنولوجيا لا تكمن في مجرد كونها المحطة النهائية في مسيرة فكرية تاريخية معينة، بل في تعاليها، بالحري، على هذه النهائية بالمذات، لنُستكل، بدورها، منطلفاً لحفية فكرية جديدة ومؤ شراً منهجياً إلى آفاق لم تُسلك بعد.

إن حياة هوسرل الانتاجية تنقسم عموماً إلى تلاث حقبات جاءت ، بوجه عام ، متنامية ومتكاملة : متنامية بقدر ما في النمو من اقتطاع وتخليف ، ومتكاملة بقدر ما في الاكتمال من وحدة وتنسيق . فاذا بالمضمون المقتطع والمخلّف على طريق النمو يعود ليتشكّل من جديد في مراحل البلوغ فيندرج

في وحدة الذات ويتخذ مكانه القِوامي في نسقها .

تنتهي الحقبة الاولى سنة ١٩٠١ مع صدور « الابحاث المنطقية » واذا بها تنتهي في شكل مغاير لما بدأت عليه . لقد بدأت تحت تأثير البسيكولوجيا الطالعة ودفعت بهوسرل إلى الانحراف مع تيار النَّفْسَنِية أوالسكلجية والسكلجيين . وإذا بهذا الانجراف يجد تدوينه الرئيس في « فلسفة الحساب » وقد جاءت ، سنة ١٨٩١ ، سلسلة من الابحاث البسيكولوجية والمنطقية . ومها يكن من أمر التغاير بين البداية البسيكولوجية والسكلجية لهذه الحقبة ونهايتها « المثالية » المسكوبة في « الابحاث المنطقية » فإن اهتمام هوسرل في الرياضيات والمنطق وانشغاله بمسألة الموضوعية في المعرفة لجهة تأسيسها الابيستمولوجي يشكّلان مبدأ وحدة هذه الحقبة . هذه الحقبة تنتهي ، إذاً ، بمحاولة اظهار « مثالية » مبدأ وحدة هذه الحقبة . هذه الحقبة تنتهي ، إذاً ، بمحاولة الخهائق المنطقية بحديدة تجعل من الوصف الفنومنولوجي طريقاً لمعاينة الحقائق المنطقية كماهيات ايدوسية أو انواع مثالية يتقوَّم في سياقها « المنطق الخالص » وعلمية كماهيات ايدوسية أو انواع مثالية يتقوَّم في سياقها « المنطق الخالص » وعلمية العلم . هذه الحقبة تنتهي ، اذاً ، بوضع الاسس العامة لما يكن تسميته بالفنومنولوجيا الوصفية .

إلا أن الانشغال بمسألة الموضوعية في المعرفة إلى هذا الحد كان لا بد له ، رغم انطلاقته الذاتية في عملية الوصف ، من الابتعاد عن منطلقاته الاولى والسير في اتجاهات من شأنها أن تصب في قنوات الوَضْعَنِيَّة والرجوع ، بالتالي ، إلى التعثر بمحاذير السكلجية بما فيها من مزالق الارتياب والنسبية . هذا الوعي الجديد يكمن في اساس الحقية الشانية التي تمثلت في ردَّة جديدة إلى الذات بوصفها اساس موضوعية الموضوع . ولأن هذه الردَّة الجديدة الى الذات الواضعة لا تُعنى بحدوثية الوضع والموضوع ، بل تبحث ، في مطون الوعي ، عن الشروط القبلية لفعل الوضع وتقوم الموضوع فإنها تدعى ، هذه الاتجاهات الجديدة للوصف ، فنومنولوجيا ترانسندنتالية او ظاهراتية متعالية .

إنَّ اول تدوين لهذه الحقبة الثانية يتم سنة ١٩٠٧ ومن خلال « فكرة

الفنومنولوجيا » (المجلد الثاني في الهوسر ليانا). وتمتد هذه الحقبة ، بدورها ، ما يقارب الخمسة عشر سنة حتى تجد تعبيرها الأخير سنة ١٩١٣ من خلال «افكار نحو فنومنولوجيا خالصة وفلسفة فنومنولوجية » (المجلد الثالث في الهوسرليانا) ؛ وكها بالنسبة إلى الحقبة الاولى الوصفية كذلك بالنسبة إلى هذه الحقبة الثانية المتعالية : إنها ، بدورها ، تتعدى ذاتها وتؤشر باتجاه ما سوف يتبع . من هنا أنَّ هذه الحقبة تتعدى مشروعها الاول وتنقل ، بعد أن انشغلت بمسح بنية فاعلية الوعي من خلال ما تمكن تسميته الطووجيا الوعي المتعالي ، إلى البحث عن الانا الخالص من خلال ما تمكن تسميته الايغولوجيا المتعالي ، إلى البحث عن الانا الخالص من خلال ما تمكن تسميته الايغولوجيا المتعالي ، هذا الانتقال من الفعل إلى الفاعل ، هذا الانتقال من عالم الانا إلى انا العالم ، يتحوقب ، بدوره ، في مرحلة ثالثة تجد تعبيرها النهائي في كتابات هوسرل المتأخرة امثال «المنطق الصوري والمتعالي » تعبيرها النهائي في كتابات هوسرل المتأخرة امثال «المنطق الصوري والمتعالي » و « ازمة العلوم الاوروبية والفنومنولوجيا المتعالية » (١٩٣٠) ، و « ازمة العلوم الاوروبية والفنومنولوجيا المتعالية » (١٩٣٠) . هذا الكتاب الاخير يشكل الأن المجلد السادس في الهوسرليانا ، كها أن الكتاب « تأملات ديكارتية » يشكل المجلد السادس في الهوسرليانا ، كها أن الكتاب « تأملات ديكارتية » يشكل المجلد اللول .

تتميز الفلسفة الحديثة ، انطلاقاً من ديكارت ، بالعزم على تأسيس العلم ، بل باعتبار هبذا التأسيس مهمتها الرئيسة . ولئن عُرف بعض القدماء ، ارسطو مثلاً ، بهذا الاهتمام ، فإن اول تحقيق لهذه الغاية نراه يتبلور ، لاول مسرة ، عند دبكارت ولايبنتس وكانط . بذلك تحولت الفلسفة ، في شوط كبير منها ، إلى نظرية في المعرفة تضع نصب عينيها العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك ، ومن ثم ، بين بطونية هذه المذات وفروقية موضوع الادراك . في اطار هاتين العلاقتين يندرج مجمل مسائل نظرية المعرفة التي راحت تحاول العبور ، بالتالي ، من بطون الذات على مفارقة الموضوع ، وذلك بغية فك طوق الانانة عن عنق الدات حتى تسرح في عالم الموضوعات ، فيأني سروحها ، بالتالي ، توجهاً موضوعياً تؤسّس على موضوعيّته امكانية المعرفة عموماً ، وامكانية العلم بوجه خاص .

هذا الانطلاق من بطون الذات بغية التوصل إلى فروقية الموضوع يقابله ، حتى في العصر الحديث ايضا ، انطلاق آخر من الموضوع على أنه ما تتشكل به الذات وما تتعين بمعطياته شروط المعرفة وحدودها . إن الانطلاقة من بطون الذات انتهت إلى المَثْلَيْيَة ، كها أن الانطلاقة من فروقية الموضوع افضت إلى الوَقْعَنِيَة . وهكذا عاد الخيار القديم ليُفرض على العقل الحديث من جديد ـ وبفعل حداثته بالذات .

هذا التوتر بين المنطلقين ، وبالتالي ، بين المثلنية والوقعنية يواجه هوسرل في البدايات الاولى لمسيرته الفلسفية ، وهو يشكل ، إذاً ، الخلفية التاريخية للفنومنولوجيا الوصفية . وهذه الفنومنولوجيا جاءت وصفية لأن هوسرل حاول من خلالها التعرض لهذا التوتر من خلال وصف العمليات الأولى التي يتم فيها تعرف الذات الانسانية إلى الظاهرات . هذا التوجه الجديد يحاول مخاطبة الافعال الادراكية الذاتية على أنها ظاهرات يتعين وصفها ، فاذا بهده المخاطبة ، في الآن ذاته ، وصف لما يتم ادراكه من خلالها على أنه ، بدوره ، ظاهرات تتبدّى للادراك . هذه الانطلاقة التي تعتبر فعل الادراك متسماً بطابع قصديّ ، تتوجه ، من خلال قصدية الادراك ، إلى كلا الادراك والمدرك على أنها عُملان في وحدة تتبدّى من خلال الوصف . هذا التوجه إلى الادراك ، بصفته فعلاً يعني الموضوع كشيء ، يتخطّى ، من خلال الوصف الفنومنولوجي للتلازم الماهويّ بين الفعل ومعنيّه ، مسألة نالعبور من الذات إلى الموضوع ، او من الموضوع إلى الذات .

الفنومنولوجيا الوصفية:

إن المسائل التي تدور حولها الفنومنولوجيا الوصفية تندرج تحت ثلاثة عناوية رئيسة هي « القصدية » و « العيان المقوليّ » و « مفهوم القبلية » . فلا بد ، اذاً ، من التوجه إلى هذه العناوين ولو باختصار .

القصدية : إن قصد الشيء او عنيه هـو التوجـه اليه . هـذا ما اخـذه موسرل عن بـرنتانـو الذي كـان متمرسـاً في فلسفات المـدرسيين . كـل فعل

معيوش يتوجه إلى شيء فاذا بالادراك ادراك لشيء، والتمثل تمثل لشيء، والتذكر تذكر لشيء ، والتوقع توقع نسيء ، والحكم حكم بشيء ، والحب حب لشيء ، والامل امل بشيء وهلم خراً . وإذا كان الادراك دائماً ادراكاً لشيء فلنلاحظ أن هذا الشيء ليس بالضرورة شيئاً مادياً بوسعنا الاشارة بالاصبع البه . فهذا السيء قد يكون موصوعاً معنوياً ذا نحو كينوني يختلف عن كينونة الاشياء المادية . من هنا استطاعتي مشلاً أن ادرك ، عند الآخرين ، الحب والكره ، الشغف والمفور ، الفهم والطلمسة ، الانتباه والشرود والخ . . .

وعندما نأخذ على السان ، مثلاً ، أنه يهلوس فإننا ، مع نكراننا أنه يدرك اشياء مادية ، لا يسعنا الا التسليم بأنه ، في ذلك ، إنما يدرك اشياء او ، في اقل تعديل ، بأنه يهلوس اشياء معينة يظنها موجودة بالفعل ، بل ربما كانت لا تختلف بشيء عن الاشياء التي يمكن ادراكها بالفعل .

بذلك فإن التأمل في فعل الادراك يُعرب لنا عن طابعه القصدي ، او عن كونه توجها لشيء ، بصفته طابعاً مُبيّناً في بنية هذا الفعل . من هنا أن قصدية الادراك لا تعني توجّهه إلى شيء يُلحق به من الخارج كشيء يمكن أن يكون الادراك ادراكاً بدونه . إن الادراك هو ، منذ البداية وبحكم ماهيته الادراكية ، دائياً ادراك لشيء ، وذلك بغض النظر عن نحو كينونة هذا الشيء . وهكذا بالنسبة لسائر افعال الوعي : كلها وعي معينً لشيء معينً ، كل منها يتوجه إلى شيء خاص به ولا يكون ما هو إلا بقدر نوجهه ، على النحو الخاص به كادراك ، او كتذكر ، او كتوقع ، او كحب او ككراهية ، إلى شيئه الخاص . على هذا الصعيد الوصفي ينتفي الكلام عن حارج وداخل ، عن بطون ومفارقة ، فتختفي ، إذ ذاك ، مسألة العبور بين الذات والموضوع . ولا يضير هذا الصعيد ، بَعْدُ ، أنَّه ما يزال صعيداً بنيوياً فارغاً . إن المهم ، بادىء ذي بدء ، هو الكشف الوصفي عن بنية فعل الوعي ، الذي يتبدَّى ، إذ ذاك ، كفعل يتوجه دائماً لشيء ، كفعل بنية ويقصد دائما شيئاً معيناً . بالتالي فإن المهمة الفنومنولوجية التالية تكمن يعني و يقصد دائما شيئاً معيناً . بالتالي فإن المهمة الفنومنولوجية التالية تكمن في الكشف عن تلازم الفعل وشيئه المعني بحيث ينبدّى النحو الكينوني

الخاص بهذا الشيء متلازماً على الدوام مع نحو عُنْيِهِ ، كها تتبدَّى الفروقـات مين مختلف انحاء الكينـونة الخـاصة بـالشيء متلازمـة مع الفـروقات المميـزة لمختلف انحاء الفعل والعني والتوجه إلى الاشياء .

إن الجديد في مفهوم هوسرل للقصدية هو اعتباره لشيء فعل الوعي مُبيّناً في سية هذا الفعل محيث تبرز ، من خلال هذا التبيّت الببوي الوحدة العضوية التي تشدّ الفعل ماهوياً إلى شيئه . فكأن شيء الفعل هو من انتاج الفعل بالمذات ومن ابداعه ، على أن يُفهم الحفط مقوماً ماهوياً في عمل الانتاج والابداع . فلا يكون الفعل بدون شيئه ولا يكون ، او يتقى ، الشيء بدون فعله . من هنا أن القصد ليس علاقة عادية بين مستقلين ، ولا القصدية علاقة الذات بالموضوع . إن القصدية ، في هذا الضوء ، لا تعيى اية علاقة مطلقاً ، بل تعني طابعاً ماهوياً عيز بنية الوعي وكينونته بعيداً عن تعلقه بالموضوعات . إن هوسرل يرفض التحديد الدكاري للوعي كتفكير لأن علم هذا التحديد ليس من شأنه ، كما هو ، أن يبرز وحدة التفكير والمفكّر فيه فهي القصدية .

بالمقابل فإذا كان القصد ، كها سبق القول ، حركة توجُهية في الفعل فإن هذه الحركة لا تخلو من طابع خروجيّ . بذلك فإن الوعي يتميز بحركة خروجية اساسها في طابعه القصدي التوجُهي وثمرتها امكانية التمييز بين داخل وخارج اطلاقاً ، او حتى بين ذات وموضوع . من هنا تعالي الوعي ، من خيلال طابعه القصدي ، فوق هذه الفروقات والمقاسلات : لأنه هو اساسها الاول . إذ ذاك يتبدّى الوعي لنا مفارقة ذاتية وتعالياً داتياً لا نهاية لها . فهو دائماً في ذاته ولذاته ، وهو دائماً مع الاشياء وبينها . هذه المفارقة ـ في ـ المباطنة ، كها يمكننا تسميتها ، هي الوجه الآحر لفعلية الوعي ولكونه في ـ المباطنة ، كها يمكننا تسميتها ، هي الوجه الآحر لفعلية الوعي ولكونه والخ . . . إن الوعي منذ البداية في ذاته ولذاته ، وهو منذ البداية مع الاشياء وبينها . هذه العلاقة لا يمكن التعبير عنها من خلال « داخل » و « خارج » وبينها . هذه العلاقة لا يمكن التعبير عنها من خلال « داخل » و « خارج » إنما كل « داخل » و « خارج » إنما يتقوّم فيها ذاتها .

العِيان المقوليّ : إن العِيان هو ، في استعمال هوسرل ، ادراك مباسر للشيء من حيث هـو ، هو ذاته ، حاضر للوعي . من هنا ايضا تميُّز كـل عِيان ، في نظر هوسرل ، بقدر من البداهة يتناسب مع نمط حضور الشيء . والعِيان عند هـوسـرل ليس كما نجده عنـد كانط : مجمرد عِيان حسيّ . من هنا ، بالتالي ، كلامه عن نوع آخر من العِيان يسميه العِيان المقـوليّ . إلَّا أن هـذا العِيان المقـوليّ ليس مجرد نـوع آخـر من العِيان يلحق إلحاقاً بالعِيان الحسيّ . إنه ، بالحري ، شرط صروري لحصول العِيان الحسي على قيمته المعرفية . فالامر ، اذ ذاك ، بختلف جذرياً عما هو عليه في فلسفة كانط . إن القول الهوسرلي بعيان مقوليّ وعدم اكتفائه بـالكلام عن المقـولات عمومـأ لا يعكس فقط فرقاً جـذرياً بينه وبين كانط بالنسبة لمفهوم العِيان ، بل ايضا بالنسبة لمفهوم المقولـة والمقوليّ . إذ ذاك فالفرق يكمن في التحول الهوسـرلي عن فهم المقولة بصفتها مجرد شكل ادراكي باتجاه وَسْمِها بطابع مضموني . بذلك فإن المقولة ليست مجرد شكل تسبغه القوة المدركة على مادة تبقى « في ـ حد _ ذاتها » في منأى عن الادراك . إن المقوله هي عِيان لمضامين معنوية هي من صلب موضوعية موضوع الادراك . إذ ذاك فإن الطابع الحسيّ الذي يتميز به موضوع الادراك لا بمكن فهمه ، ولا حتى ادراكه ، في معرل عن المضامين المعنوية التي تدخل ، ماهوياً ، في قِوامه الموضوعي ، او في قِوام موضوعیته .

بذلك يترتب علينا اعادة النظر في فهمنا لماهية موضوعية موضوع الادراك . إن موضوع الادراك ليس ، مثلاً ، هذه الطاولة امامي إلا بقدر ما تكون هذه الطاولة موضوع الادراك ليس ، في إذ ذاك يتخذ موضوع الادراك العاداً معنوية جديدة بحيث لا تعود هذه الطاولة موضوعاً للادراك إلا بقدر تعينها المعنوي أنها كذا وكذا . إلا أنَّ موضوع الادراك ، إذا فهم كتعين أنه كذا وكذا ، اي إذا فهم (وسنشرح هذا المفهوم في الفصول اللاحقة) (**)

^(*) راحع نشكل حاص العصل الرابع في هذا الكتاب . حصوصا هامش ١٤

بصفته أنيَّة الحكم ، فلا بد من أن يفقد طابعه الحسي الصرف ، ولا بدً له ، بالتالي ، من أن يتسع لاحتواء مضامين معنوية مختلفة إلى حانب طابعه الحسي الصرف . اما هذا فمن شأنه أن يوسع العيان بحيت يصبح قادراً على احتواء اشكال معنوية كما أن يوسع المقولة بحيت يصبح بإمكابها احتواء مضامين حسيَّة . بذلك يتم ردم الهوة بين الادراك والموضوع ، أو بين ادراكية المتكل ولا ادراكية المضمون ـ كما عند كانط بحيث يشترك الموضوع في بنية الادراك ويطابق الادراك بنية الموصوع .

وهكذا فإن اعادة النظر في فهمنا لموضوعية الموضوع يترتب عليها توسيع مفهومنا للادراك . فمقابل الادراك الحسي بمفهومه الانطباعي ينتصب مفهوم جديد موسع لإدراك « أُنُّويي » ، او لإدراك التعيُّنات المعنوية للموضوع بصفتها من صلب مقوِّمات موضوعية الموضوع . وكما الموضوع الحسي بالنسبة للادراك الحسي ، يقول هـوسرل ، كـذلك الأنَّية (تعينٌ الموضوع عـلى أنه معنى الحكم) بالنسبة إلى الإدراك الأنُّـوي او الحكمي . إنَّ الموضـوع بصفته أنَّيَّة الحكم يحتوي على مقومات معنوية لا يمكن التحقّق منها من خلال العِيان الحسي الصرف . فاي حسٌّ من شأنه التحقق مشلاً من معاني كلمات كواحد ، أل التعريف ، واو العطف ، أو الفصل ، إذا وف الشرطيتين ، هكذا ، كل ، لا النافية ، شيء ، لا شيء وغيرها مما يعتبره هوسرل اشكال َ مقولية ، او كالكينونة والنسبة والتموضع او التموقع والقيام بمهمة او تمثيل شيء وغيرها مما يعتبره هموسرل مقولات . من هنا ضرورة فعل ادراكيّ معنوى مهمته أن يكون مُتَحَقّق هذه المعاني وكلها من صلب الموضوع بصفته أنَّيَّة حكمية . امـا هذا فـوجه آخـر للقول أن هـذا الادراك المتحقَّق هو فعـل عِيان مموضِع تتقوُّم فيه موضوعات ادراكيـة تفوق المـوضوعـات الحسية صـرفاً التي يقدمها لنا العِيان الحسي الصرف _ تفوقها من حيث قيمتها المعرفية .

وهكذا فإن من شأن الوصف الفنومنولوجي لعمليات الادراك أن يؤكد لنا عبثية الكلام عن وجود الطباعات حسية منعزلة تنشأ في الوعي نتيجة لتأثره باشياء خارجية . إن انطباعات من هذا النوع هي ، في نظر هوسرل ، تجريدات تحليلية مكانها الشرعي في علم النفس وسائر العلوم البَدنَفْسِيَّة كالفيزيولوجيا او البسيكو فيزيولوجيا - لا في الفلسفة . ليس بوسع انطباعات من هذا النوع أن تشكّل ، اذا ، مرتكزاً من شأنه تأسيس الادراك والصدق . كما أن الكلام عن كونها مادة تنتظر تشكيلها من قبل مقولات منفصلة ومستقلة عنها هو من باب اخضاع الوعي وعمليات الادراك لميثافيزياء ارسطو وليس هو ، في اية حال ، من مستلزمات الوصف الفنومنولوجي .

بالمقابل فمن العبث ايضا الكلام عن مقولات مجردة من كل تجربة . وكانط ذاته ما كان ليستطيع الكلام عنها لو لم يتوصل اليها على نحو شكليّ صرف من خلال لائحة الاشكال الحكمية التقليدية . إنه ، اذا ، لم يستقرءها من التجربة الفعلية . من هنا أن الفصل الكانطي بين « الشيء ـ بحد ـ ذاته » والظاهرة هو مجرد نتيجة لفرضياته اللافومنولوجية .

خلاصة القول هنا أنه لا يوجد ، في نظر هوسرل ، اي ادراك حسي منعزل عن سياق الحياة الفعلية ، كما لا يوجد اي ادراك حسي صرفاً . إن ما ندعوه ادراكاً حسياً هو دائم تداخل موجّد واحيانا مؤسّس من عيانات حسية ومقولية . وحتى هذا الادراك الحسي المقولي المؤسّس والموجّد لا يوجد في معزل عن الحكم وباستقلال عنه ـ ذلك لأنه ادراك للأنيّات الحكمية . وهكذا فتوحيد الفهم والحسّ في عيان متدرج وموجّد ، وتأكيد ضرورة الحكم لكلا الفهم والحس ، على أن يؤخذ الحكم كأنّية معنوية تحتوي على عناصر مقولية مختلفة ويُستقرأ من انماط التجربة الواقعة لا من لائحة لاشكال خارجية : هذا ما تبدّى لهوسرل من خلال الوصف الفنومنولوجي لافعال الادراك ، وهذا ما دفع به ، منذ البداية ، إلى مناهضة كانط .

مفهوم القبلية: تكلمنا اعلاه عن الادراك بصفته تداخلًا حسياً مقولياً موحَّداً موضوعه أنَّيَّة حكمية . هذا الادراك قد يكون بسيطاً وقد يأتي مركباً . إن من شأن كل فعل ادراكي ، مها جاء بسيطاً ، أن يأتي ادراكاً (رغم جوانبيته ، اي رغم كونه ادراكاً لجانب معينً من الموضوع) لكلية الشيء . فعندما ادور حول هذا الكرسيّ فانني التقط منه جوانب مختلفة تختلف

باختلاف تموقعي منه . إلا أنني في كل لقطة من لقطات هذا الكرسي إنما ادركه هو ذاته ككرسي ، بل كنفس الكرسي الواحد . بذلك فإن كل ادراك لاحد جوانبه المتعددة انما هو ، بآن ، ادراك لكونه كرسياً ، ادراك الكرسيويّته _ إذا جاز التعبير . اي أن ادراكي له ككرسي ليس حصيلةً تركيبية لفعل تجريديّ اقوم به بعد الانتهاء من الدوران حول هذا الكرسي وعلى اساس ادراكاتي المتعددة للكراسي . إن في هذا الادراك البسيط لشيئية الشيء دليلاً ، في نظر هوسرل ، على « واقعية » « شيء » هذا الادراك وخلوصه ، بالتالى ، من كل مشروطية ذاتية .

انطلاقاً من هذا الادراك البسيط للشيء الواقع نستطيع أن نحقق ادراكات تركيبية . فادراكنا مثلا لانتظام اشياء واقعة في نظام معين هو ادراك مركّب . إننا نبرى صفاً من العسكر فاذا بادراكنا هذا ادراك مؤسّس في ادراكات بسيطة . ليس أننا ندور حول كل عسكريّ لنخلص من ذلك إلى تركيب ادراك عام لصف العسكر . إننا نرى منذ البداية صفاً من العسكر . هذا الادراك هو منذ البداية ادراك لعمومية الصف التي نجد ، عند التدقيق بها ، أنها موضوع لادراك مؤسَّس في ادراكات بسيطة كل منها يلتقط جانباً من احد العساكر على أنه جانب لعسكرى تام ، على أنه ، بالتالي ، جانب لموضوع حاضر بذاته في الادراك . طبعاً إنَّ بوسعنا الدوران حول كل عسكري بمفرده . لكن مجموع هذه الادراكات لن يشكل ادراكاً لصف من العسكر . هذا الادراك لصف من العسكر بوصفه صفاً هو ادراك اولي تحصل عليه كما بضربة واحدة . وكل ما تبقى هو من باب تحليل هذه الرؤية الشمولية الاولى . من هنا أن ادراكي الاولى لشمولية الصف هو ادراك مؤسَّس ومـركّب وذلك بحيث يُفهم هـذا التأسيس وهـذا التركيب عـلى نحو يتماشى مع اولية الادراك الشمولي وليس على نحو يجعل من شمولية الادراك طابعاً متأخراً اساسه الانطلاق التجريدي من ادراكات بسيطة مبعثرة . إن الصف هـ و موضوع عام لهـ ذا الادراك المؤسَّس ولا يمكن ردُّه إلى معطيات الادراك الحسِّية او التحقق منه فيها ومن خلالهـا صرفـاً . إنه ادراك مقوليُّ.

بل إن هذا الادراك التركيبي هو احد الانحاء الممكنة للعيان المقولي المؤسس. ولا يخفى أن كل عيان مقولي هو عيان مؤسس في عيان حسي، وذلك بمعنى حاص لهذا التأسيس: تداخله منذ البدء مع حسية الادراك بطابعها المنظوري الجوانبي الذي يجعل من الادراك ، رغم جوانبيته ، ادراكاً للشيء بتمامه.

وإذا كان التركيب أول أنحاء العيان المقولي فإن «المَمْثَلَة » (Ideation) هي نحوه الثاني . إنها بدورها ، إدراك أولي لموضوع عام . فعندما ننظر إلى صف بين هؤلاء العساكر والتي تميز كل عسكري منهم عن الأخرين . إن أول ما نرى في هذا الإدراك هو عسكرية هؤلاء العساكر ، أي ما هو عام ومشترك بينهم . هذا وإن هذه المَمْثُلة هي مقوم ما هوي حتى لإدراكنا الخاص لعسكري بمفرده . إن أول ما نرى فيه هو ما يجمعه بباقي العسكر . ونحن لا نتوصل على نحو منطقي أو تجريدي إلى إدراك هذا العام في العسكري . إن عسكريته هي أول ما نراه . منذ البداية نرى أنه عسكري .

وهكذا ننتهي إلى القول أن كلا التركيب والمَمْشَلَة يشتركان في كونها افعالاً مؤسّسة ، او في كون كليهما يفترضان شيئاً معطى من قبل في ادراك حسيّ . كما أنهما يشتركان في كون كليهما فعلاً عيانياً هو فعل ادراك لموضوع من نوع جديد ، موضوع يتسم بطابع معنوي عام ، موضوع هو غير موضوع الادراك الحسي البسيط المؤسّس لهذه الافعال العيانية العليا . إلى ذلك فإن ادراك هذا الموضوع العام ، في كلا التركيب والمَمْثَلَة ، لا يلغي الموضوعات الحسية المؤسّسة، إذ تبقى هذه حاضرة فيه ومعنيَّة على نحو خاص بالتركيب من جهة والمَمْثَلَة من جهة اخرى .

إن المحصلة الابستمولوجية لهذه التفاصيل تتبدّى من خلال السؤال عن صدق الحكم الادراكي . إذ ذاك فإن هموسرل يسريد القول أن صدق الحكم لا يتوقف على حصر انظارنا في المعطيات الحسية لموضوع الادراك

مهملين المقومات المعنوية الاخرى على أنها إضافات ذاتية من عمل العقل . بذلك يتوجب علينا ، من خلال الوصف ، تبين موضوعية موضوع الادراك وكيفية عنيها في الحكم كفعل قصدي . إد ذاك يَبِين لنا موضوع الادراك كبنية ذات طبقات متعددة ادناها حسي واعلاها مقولي معنوي ، ادناها خاص واعلاها عام . إن في هذا المفهوم الموسع للموضوع توسيعاً لماهية الموصوعية بالذات بحيث تحتوي في صلبها ما كان يُحسب من قبل مجرد اضافات وتلوينات ذاتية للموضوع . بل إن اهمية هذا التوسيع لمفهوم الموضوعية تكمن في كونه المفتاح الرئيس لإمكانية تأسيس علمية العلم .

إن الكلام اعلاه عن العِيان المقولي في شكلي التركيب والمُمثَلَة قد مهّد لنا الطريق لولوج موضوع القبلية في المعرفة . إن القبليّ في المعرفة هو ما يتسم بطابع اولي بحيث لا يتقدَّم عليه أي شيء أخر . ديكارت رآه في الـ « انا افكر » وادراكاته الذاتية المحصورة ضمن بطون الذات . التجريبيون اعتبروا الانطباع الحسي العاري اول طريق المعرفة . اما كانط فكأنه رأى للمعرفة بدايتين مختلفتين على طرفي نقيض : الانطباعات الحسية الخام والمشوشة من بدايتين مختلفتين على طرفي نقيض : الانطباعات الحسية الخام والمشوشة من جهة ، والأشكال الذاتية (مكان ، زمان ، مقولات) من جهة أخرى ، التي تضفي على هذه الانطباعات نظاماً قبلياً وتجعل من هذا الشَّواش كونا معنوياً .

إلاً أن هذا المفهوم الذاتي البطوني للقبلية ، وهو ما يدفع كانط ، كنتيجة لبطونيته ، إلى السؤال عن امكانية الاحكام القبلية التركيبية كشرط لامكانية المعرفة الموضوعية خارج بطون الذات وفي فروقية عالم العلوم المختلفة ، لا يجد في متكآت الفنومنولوجيا مسنداً لرأسه . إن اول ما يجده الوصف الفنومنولوجي ليس انطباعات حسية متفرقة ولا اشكال ذاتية صرفاً ، ل أنيَّات حكمية تنطوي على معانٍ عامة هي من صلب موضوع الادراك او من صلب كون الشيء موضوعاً للادراك . هذا ما تبيناه من خلال فض معنى التركيب واالمَمْنَلَة، وهو بالتالي القبليُّ في المعرفة . ليس القبليُّ ، اذاً ، في كمون الذات وقواها الذاتية ، بل في أنيَّة الحكم بصفتها موضوع الإدراك . وذلك فإن القبليٌّ هو المعاني العامة التي تنطوي عليها أنيَّات الاحكام بصفتها بعضتها موضوع الإدراك .

ما يُعرَف الخاصُ من خلالها (كما في التركيب) من حهة ، او بصفتها ماهيات عامة (كما في المَمْنَلَة) هي اول ما يُدرك حتى في الادراكات المنظورية الطابع للاشياء .

بذلك نصل إلى مقوِّم هام في مفهوم القبلية عند هـوسرل. إن المعـاني العامة المتبدِّية لنا في الأنبَّات الحكمية تتسم بطابع منظوريّ رغم ما فيها من حضور الموضوع ذاته في الادراك . هذا الطابع المنظوريّ هـ و من صلب قبلية الموضوع العام ومن صلب أوليَّته الادراكية . من هنا أن الموضوع الادراكي الحاضر بذاته في منظورية العيان يحيلنا إلى منظورات اخرى تكتمل من خلالها. رؤ يتنا لجوانبه المختلفة ـ ولو أن اكتمالهـا الفعلي يبقى حـدًّا مثاليـاً نسعى اليه دون أن ندركه بالفعل . المهم أن الموضوع هـو ذاته مـا يحيلنا عـلى جوانبـه الأخرى وأن هذه الإحالة هي من صلب قبلية طابعه العام ، من صلب عِيانية قبليته . بدلك فإن الطابع العِياني (التجريبي بالمعنى الواسع للكلمة) الذي يميز عمومية الموضوع الادراكي هو في اساس التركيب والمَمْثَلَة بحيث أن البني المعنوية العامة الناتجة عن هذين النحوين الرئيسين للعيان المقولي لا تأتي من بـاب التجريـد البسيكولـوجي او التنظير الميتـافيزي ، بـل تتبدَّى لنـا من صلب موضوعيه العِيان ومن صلب عِيانية الموضوع. وخلاصة القول أن القبليّ في المعرفة هو المعنى المقوليّ العام ، كما أن هذا المعنى المقـولي العام ، في شكلي التركيب والمُمْثَلَة، هو من صلب موضوع الادراك ، وبالتالي من صلب عِيانيته. إذ ذاك فهذا قبليّ مضمونيّ وليس مجرد شكل عقليّ يسبغه الوعي على مضمون غريب. . إن الجهة الخلفية للكرسي ، وهي لا تبين لي من موقعي الراهن ، هي مما تحيلني عليه ، قبلياً ، كرسيُّويَّة هذا الكرسي . هذه الجهة الخلفية للكرسي ليست من عنديًّاتي، بل من عِنْدِ الكرسي الحاضر بذاته في ادراكي المنظوري ـ المعطى لي قبلياً كذي طابع منظوري . كذلك صف اصطفَّاف العسكر او حتى كثرتهم عموماً (مقوليّ على نحو التركيب) ، شأنها ككرسيويةالكرسي او اصفراره (مقوليّ على نحوالمَمْثُلُة) ـ ليس شيء من هذه مِميعها مجرد ظهور نسبيّ من عندِيَّاتي الذاتية كل هـذه جميعها معطاة لي قبلياً في عِيان اوليّ يلتقطها على نحو مباشر بصفتها من مقوّمات أنّية الموضوع . وهكذا فها علينا من اجل تحقيق صدق الحكم الادراكي سوى الانطلاق بفصد الحكم (اي بنحو عَنْيه لموصوعه) من ملء مضامين أنيّته العيانية بما فيها من معطيات وافق قبلية ، بحيث يتمرأس السؤال عها ادا كان الموضوع يحيلنا قبلياً عيانياً على ما هو معني في حكمه . إذ ذاك يتحقق التطابق من بنية الموجود ومضمون الحكم ، فيدعى هدا التطابق بداهة _على أن لا تحصر هذه البداهة في الحكم بل تتسع لاحتواء قصدية الوعي عموماً او لكون الموعي عموماً « وعياً لشيء » على النحو الذي فصلناه تحت عنوان « القصدية » اعلاه . بذلك تصبح البداهة طابعاً يميز التجربة عموماً وبدرجات مختلفة من حيث الكمال . ولئن كانت هذه التجربة ، وبالتالي ، وبدرجات مختلفة ، تسم دائماً بطابع منظوري من شأنه ، ربما دائماً ، أن بداهاتها المختلفة ، تسم دائماً بطابع منظوري من شأنه ، ربما دائماً ، أن وبذاته وأنها ، بالتالي ، تجربة للحضور العياني ـ بما في العيان من فهم وحسّ .

الفنومنولوجيا المتعالية :

يبدو لكثير من النقاد ، خصوصاً في العالم الانكلوسكسوني ، أن الفنومنولوجيا الوصفية قد حققت ، من خلال وصف قصدية الوعي والعيان الحسي والمقولي والقبلية الموضوعية ، غايتها القصوى وأن نهاية الوصف هي ، في الآن ذاته ، نهاية المسيرة الفنومنولوجية اطلاقاً . إن هذا الرأي لا يبدو اعتباطياً محضاً ، خصوصاً وأن العبور من الفنومولوجيا الوصفية الى الفنومنولوجيا المتعالية يتم عند هوسرل من خلال اعادة طرح مسألة البداهة ، وذلك حين ظننا أنها تبلورت ، لا بل حُلت نهائياً من خلال الوصف الفنومنولوجي لبنية فعل الوعي وتعلقه القصدي بموضوعه .

لكن لهوسول رأياً آخر عبلى هذا الصميد . نالنسوسنولوبيا السوسنية بقيت تدور حول الوعي التجريبي وذلك بغية اظهار امكانية العلم من خلال ابراز الطابع البديهي الذي يميز كل تجربة اصيلة . إن انشغال الفنومنولوجيا

الوصفية باطهار موضوعية المعرفة قد دفع بها ، رغم التركيز على معنوية الموضوع ومتالية المعنى ، إلى حافة الانزلاق نحو الوَّضْعَنِيَّة بما تنطوي عليه هده النزعة من مخاطر السكلجية . بذلك يتحتم ، في نظر هوسرل ، التعالى على الانا التجريبي وعلى تجربته الطبيعية ، التي انحصرت ، انـطلاقاً من مـوقفها « الطبيعي » وطابعها التجريبي العام ، في موضعة الاسياء « العالمية » . إن هذا ِ الاهتمام « العالمي » ، الذي يميز الانا التجريبي ماهوياً ، كـان من شأنـه أن أبقى فاعلية هدا الانا خارج منظوراته الممكنة . وحدُّهُ ، اذاً ، التعالي على هذا الانا من شأنه أن يجعل منه ومن فاعليته بـالذات ، مـوضوعـاً للتأمـل . وبذلك ايضا متم الانتقال مما يسميه هـوسرل « المـوقف الطبيعي » ، وقـد ميَّز مسبرة الفنومنولوجيا الوصفية برمتها ، إلى الموقف التأملي ، او ما يسميه هوسرل « الموقف المتعالى » . إن المسيرة التي كانت تجول من منطلق طبيعي وعلى نحو وصفيّ بين موضوعات العالم قد ارتـدَّت الآن الى ذاتها لتجعـلُ م ذاتها بالذات ، فاعلًا وفاعلية ، موضوعاً لها ، بل لتردّ فعل الموضعة داته الى اساساته الـذاتية المتعالية . إن الموضوعية في المعرفة ، وقد نكشُّمت لنا من خلال الوصف الفنومنولوجي ، ما تزال واقعاً اعزل وتفتقر ، بالنالي ، إلى تبرير سرعيتها من خلال ردِّها الى فاعلية الانا المتعالى .

في الموقف الطبيعي ننجه إلى موضوعات التجربة على نحو مباشر انطلاقاً من افعال وعينا الحاص ال المعنى الاعمق لكون هذا الموقف طبيعياً لا يكمن ففط في إننا نتجه ، فيه ، نحو موضوعات طبيعية ، بل في كون الافعال الواعية الني ننطلق منها ، بدورها ، عيشوشات طبيعية هي ، كموضوعاتها ، من صلب النرابط العالمي . بالمقابل فإننا نتجه ، في الموقف التأملي ، إلى موضوعات لا تتصف جهذا الطابع الطبيعي العالمي . إن موضوعات التأمل الجديد هي افعال . هنا الفعل (فعل التأمل) يتخذ افعالا كموضوعاته ، هنا ينتمي الفعل وموضوعه القصدي إلى نفس القطاع الكينوني الواحد : ما يسميه هوسرل قطاع الكينونة الخالصة بما فيه من عَيْشوشات (افعال) خالصة ووعي خالص و متضايفات معنوية خالصة وانا خالص . بذلك لم تعد الطاولة كموضوع فعل الادراك ما يشغلني ، بل هو فعل ادراك

الطاولة ذاته كموضوع قصدي لفعل تأملي جديد ما امسى يشغلني . وواضح من هذا أن الطاولة لا تختفي من منظوري الجديد ، بل تبقى فيه ظاهرة انما على نحو جديد كمجرد مقوم من مقومات الموضوع الجديد الذي هو فعل ادراك الطاولة .

هذا التحول في المنظور ،المتضايف إلى تحول آخر في نحو ظهور الطاولة ، هو بداية الطريق الذي من شأنه أن يفضي إلى الكشف عن فاعلية الانا المتعالي . إنني الآن لا اعيش فعل ادراك هذه الطاولة حيث تكون موضوعاً مُعنوناً لفعل ادراكي ، بل إنني اتأمل فعل ادراكها بحيث لا تعود تتبدّى لي كموضوع مُعنون لإدراكي ، بل كمجرد مفوم معنوي من مقومات تتبدّى لي كموضوع مُعنون لإدراكي ، بل كمجرد مفوم معنوي من مقومات بغلك فإن وجود هذه الطاولة لم يعد امراً يهمني . وحدها مباطنتها كمعنى في موصوع فعل التأمل ما بات يستحوذ على اهتمامي . من هنا أن فعل التأمل الجديد من شأنه أن « يُعلِّق » وجود هذه الطاولة و« يضعه بين هلالين » ، على مثلاً على نحو عياني أو ضِماري . من هنا أهمية التعليق والوضع عنيه فيه ، مثلاً على نحو عياني أو ضِماري . من هنا أهمية التعليق والوضع بين هلالين : من تحويل النظر عن وجود الموضوع أو إنيته ، وتركيزه ، بالتالي ، على مختلف انحاء عَنيه وكينونته ـ على أنياته الخالصة . هذه العودة إلى نطاق الفعل الخالص والأنيًات الخالصة يسميها هوسرل رَدًّا . العودة إلى نطاق الفعل الخالص والأنيًات الخالصة يسميها هوسرل رَدًّا . من خلال هذا الرَدّ يتبدَّى لي الوعي كبنية فعلية او كفاعلية بنيوية حكيطون صرف .

إذاً فالغاية الرئيسة للردّ هي التعالي باتجاه الكشف عن بنية الوعي الخالصة . والخلوص ، عند هوسرل ، لا يعني قِوى الوعي في وظيفتها الموضوعية او قوة الموضعة عندها بحيث تُفهم هذه القوة او هذه القوى من خلال طابع قبليِّ خالٍ ، في فاعليته ، من انفعالية التأثر بمعطيات حسية خارجية (كانط) . إن هوسرل يريد ابراز بنية الوعي العمقى في معزل عن خارجية (كانط) . إن هوسول يريد ابراز بنية الوعي العمقى في معزل عن التضايف التقليدي بين الذات والموضوع . إذ ذاك فهو لا يفهم الذات المتعالية من خلال تضايفها لموضوعاتها ، بل يحاول عكس ذلك : ابراز مفهوم من خلال تضايفها لموضوعاتها ، بل يحاول عكس ذلك : ابراز مفهوم

للذات يعكس لنا بنية فاعليتها في خلوص تام من الموضوع. من هنا نلاحظ أن الردّ الذي بدأ بتعليق وجود الموضوع، كما رأيا في المقطع السابق اعلاه، سوف لا يكتفي، في نهاية المسيرة الردّيّة، بتعليق هذا الوجود او هذه الإنّيّة، بل سوف يرتد، او بالحري، ينقضُ على الموضوع ذاته بما له وفيه من إنّيّة وأنّيّات مختلفة. عندئذ يكون الطريق قد مُهّد نهائياً، في سطر هوسرل، لبروز الانا الخالص المطلق من تحت ركام الموضوعات على مختلف انواعها. وحدهُ هذا الانا المطلق ما من شأنه أن يقدم لنا تأسيساً نهائياً لكل موضوعية وعلم موضوعية .

لنعد إلى الرد . فلقد أبرز لنا في مرحلته الاولى تيار الوعى في خلوص معين يكمن في حجب النطر عن وجود الموضوع كما يكون مُعنوناً (والتعبير لهوسرل) في افعال الادراك العادي المباشر . إن التأمل في فعل الادراك ، مثلاً ، يُعنون الفعل الادراك بذاته بحيت يتبدّى له هذا الفعل ، من جديد ، مثلاً ، يُعنون الفعل الادراك لشيء من خلال هدا التأمل تنبدّى ادراكية الادراك وشيئية الشيء ، ادا كان الشيء هذه الطاولة منلاً ، تتبدّى من خلال أنّياته المختلفة كالامتداد والمادية ، كالثقل والتلون ، سل وإذا تدكرنا الممثلّة كعيان مفولي يعود اكنتسافه إلى مرحلة الفنومنولوحيا الوصفيه عند هوسرل - كاللون ذاته «كنوع مثالي » . بالمقابل الفنومنولوحيا الوصفيه عند هوسرل - كاللون ذاته «كنوع مثالي » . بالمقابل فإن ادراكية الادراك تتبدى لنا بصفه ، ماهوياً ، ادراكياً لشيء يتسم بطوابع المتدادية ومادية وغبرها مما ذكرناه اعلاه وما شاكله . مل إن التأمل في ادراكية الادراك بطهر لي أن الادراك من نسأنه أن يتراوح بين الانسارة إلى «هذا الادراك » وبين تبيان ماهية هذا التيء وأنّباته المختلفة ، بما فيها من تداخل بين طوابعه الحسية ومعانٍ فبلبة عامة ، اي الادراك بما هدو عبال حسي معولي متداخل .

إلا أن هـذه الفاعلية في السوعي ما نـزال ، رعم خلوصها السبي وتعاليها ، تحتوي على مفوِّمات «عالمبة » . ألم نذكر الطابع الحسى كمقوَّم من مقومات الاوراك؟ ألم مقومات الموضوع؟ ألم نذكر العِبان الحسى كمقوَّم من مقوَّمات الادراك؟ ألم

نقل أن الادراك يتميز بطابع منظوري يرهنه بموقع الوقعة بحيث يترتب على ذلك ، وبغية تحقيق الادراك المتكامل ، التنقل من موقع إلى موقع والدوران حول الموضوع ؟ كل هذه طوابع عالمية في الادراك هي من صلب ادراكيته . لكن الرد الذي نحن مصدده الآن يتطلب منّا تنقية الوعي من كل العناصر العالمية حتى تبرر لنا في النهاية بنيته الخالصة .

إن المرحلة التالية في مسيرة الردّ المتعالى يسميها هوسرل ردّاً أيدّوسياً ، او رداً ماهوياً . إن الرد الاول قد ابرر لنا الوعى ، او الادراك مشلاً ، كمجمل امكانيات متعددة _ إن لجهة الموضوع او لجهة فعل الادراك _ يمكن عدُّها ووصفها . إلَّا أن هذه الامكانيات بقيت ، كها رأينا ، معفَّرة بمقوِّمـات عالمية ، كما أنها بقيت ، إلى ذلك ، مرتبطة بتيار وعى معيِّ يرتبط ، بدوره ، بموقع زمكاني معين . كل هذه الارتباطات من سانها أن تعطل الرؤية وأن تعيق ابراز بنية فاعلية الوعى . فاذا كما نريد ادراك الوعى او اي فعل من افعاله بما فيها فعل الادراك ذاته فعلينا أن ندركه من حيث ماهيته العامة وليس من حيث التمظهرات الافرادية لهذه الماهية . بذلك يعود هوسرل إلى المرحلة الوصفية الاولى من مسيرته الفنومنولوجية ليتذكر ما قاله فيها حول ماهية الادراك ووصفه لعملياته القِوامية بما فيها من تركيب ومَمْثُلُه . إنه الآن يحاول مُمْثَلَة فعل الادراك ذاته بغية تقرِّي ماهيته او أيدوسه . إذ ذاك فهمو يعمل الأن على حجب كل ما هو فرديّ وافراديّ في تجربه الادراك ذاته ، كل ما هِـوعـالميّ وعـرضيّ ، حتى يبـرز الادراك لا كهـذا الادراك او ذاك ، لا كادراكي او ادراكك ، بل كالادراك داته بصفته نوعاً مثالياً او ماهية أيدوسية . بذلك يخلص الادراك من مجرياته الزمكانية ويخلص المدرّك من تعيّنه في اله « هنا » و « الآن » . وإذ نحرى هذا الردّ على مختلف افعال الوعي ، بل في النهاية على الوعى ذاته ، يتبدّى لنا الوعى ، من حيت فاعليته البنيوية كالذاتية الترانسندنتالية او المتعالية .

إلا أن السؤ ال الذي يستجق الآن هو: هل تنقَّى الوعي وتصفى نهائياً من خلال هذا الردّ المتمرحل؟ أم أن الذاتية الترانسندنتالية الخالصة ما

تزال ، رغم خلوصها المحقّق ، تعاني من عدم خلوصها نهائياً من كل اشكال المفارقة ؟ قد يستعجب البعض من الكلام عن المفارقة والمفارق بالنسبة لبطون الوعي ، اذ إن التقليد الفلسفي قد فهم العلاقة ببن المفارقة والمباطنة في تقابل جذري بحيث لا يحتوي البطون اية مفارقة او اي مفارق ، بل ، على العكس ، يُحدَّد كالقطاع الوعيوي المعزول نهائياً عن العالم الذي يصبح ، بحكم هذا التعريف ، عالم المفارقة . لكن الجديد عند هوسرل هو تهديمه لهذه التعريفات والحدود المصطنعة بين البطون والفروق ، بين الوعي والعالم . إن عملية تنقية الوعي من خلال الرد لا تعني فصل الموعي عن العالم ، بل تظهر ، كوجهها الآخر ، تداخل الوعي والعالم بحيث يصبح الكلام عما السميناه اعلاه « المفارقة _ في _ المباطنة » ذا معنى هام جداً لأنه يختصر بنية الوعي وفاعليته في العالم في كلمات قليلة ومعبّرة .

حتى نجيب على السؤال المطروح اعلاه علينا أن نلقي نظرة بجدَّدة على تيارية الوعي . إن هوسرل يركز كل التركيز على وحدة الوعي . لكن هذه الوحدة ليست وحدة جامدة كما لحجر مقتطع من صخر . إن الوعي ، في نظره ، تيار حيّ ، كما أن وحدته هي وحدة حية جارية . وليست هذه وحدة هوية ثابتة يتدفق تيار الوعي الجاري فوقها وحولها . إنها ، بالحري ، وحدة الجريان . إنها وحدة تتقوّم من خلال « تماعي » الجريان .

إلاَّ أنَّ في هذا الجريان « تتماعى » عناصر مختلفة ويجري بعضها مع بعض . من هذه العناصر ما هو على حد تعبير هوسرل وصلي ، إذ ينتمي بعضه إلى بعض في وحدة متسقة . اما البعض الإخر فهو في تعبيره ايضا فصلي ، إذ ينزلق مع التيار على نحو عرضي فلا يندرج في وحدته إلا من خلال واقع « التماعى » في الجريان .

يبدو أن الغاية من هذا التفريق بين العناصر الوصلية والعناصر الفصلية في تيار الوعي هي الامعان في ابراز بنية الوعي الفاعلية او فاعلية الوعي البنيوية . هذا هو هدف الفنومنولوجيا المتعالية اولاً وأخيراً . من هنا امكانية فهم التمييز اعلاه بين العناصر الوصلية والعناصر الفصلية كتمييز بين العناصر

الفاعلية والعناصر الانفعالية التي « تتماعى » في انسيابية الوعي التيار . إن التألم والانزعاج والامتعاض والانكفاء شأنها كالاندفاع والانشراح عناصر فصلية في تيار الوعي الجاري ، وذلك بقدر ما لها من طابع انفعاليّ . وليس من المستحسن التسرع في وضع لائحة للعناصر الفصلية إذ أن ذلك لا يمكن إلا من خلال الوصف الفنومنولوجي لمقوِّمات تيار الوعي التي يظلِّل بعضها البعض ـ على حد تعبير هوسرل ـ والتي تتداخل من خلال التماعي في وحدة الجريان .

ثم إن البنية الماهوية العامة المستخرجة ، كما رأينا اعداه ، من خلال التنويع الايدوسي ومعاينة ماهية الوعي في فاعليته الذاتية ـ هذه الماهية العامة للوعي ما تزال ، رغم عموميتها وايدوسيتها ، مجرد طبقة معنوية في بناء الموعي الفردي الخاص بشخص معين والمتمعين ، بالتالي ، في حدود زمكانية ، في اله هنا والآن . إن « الأيدسة » ومعاينة الماهية في الشيء لا تعني اقتطاع ماهيته العامة من بنائه الكينوني . إن هوسرل لا يريد هنا أن يُنظر اليه من خلال عدسات افلاطونية . إن الماهية العامة للشيء هي من صلب أنيته من خلال عدسات افلاطونية . إن الماهية العامة للشيء هي من صلب أنيته التي لا يجوز فصلها على نحو اقتطاعي عن إنيته ووجوده المتمعين في الزمان والمكان . إن ضرورة التمييز لا تعني دائماً امكانية الفصل .

وهكذا فإن العناصر الفصلية في تيار الوعي من جهة وتَمَعْينُ الوعي في انتهاء شخصي ضمن حدود زمكانية ، حدود اله هنا والآن ، من جهسة أخرى ـ كل هذه ما تزال بقايا فروقية ـ إذا جاز التعبير ـ في بطون الوعي . كل هذه يخرج عن اطار فاعلية الوعي ويشكل مضامين عالمية من شأنها الانتقاص من خلوصه وتعاليه . وبذلك فإن عملية التعليق والرد لا يمكن أن تكون قد انتهت بعد .

ثم إن هناك ناحية اخرى في جريان الوعي لا بد من الاشارة إلى ابعادها العالمية ، التي ما فتئت تشكل انتقاصاً آخر من خلوص الوعي وتعاليه . إنها تتعلق بزمنية الوعي وتتناول ابعاد « آنيته » . بل إنها تطال الطابع الانفعالي لزمنية الوعى التيار .

يقول هوسرل إن الحاضر ، إذا جُرِّد عن معيوشية التجربة ، يصبح نقطة « وهمية » تفصل الماضي عن المستقبل . اما على صعيد التجربة المعيوشة فإن الحال يختلف تماماً ، إذ يصبح للحاضر قوام خاص نعيشه في ما نسميه وعي الزمن . إن زمن التجربة ليس ، في هذا الضوء ، مجرد تراكم للحظات متلاحقة ، بل هو تيار زمني ، او الوجه الزمني لتيارية الوعي . إن الحاضر في هذا الزمن المعيوش يتقوم كوحدة شعورية تنساب في بُعدين او اتجاهين مختفن : بُعد يتجه نحو الماضي في عودة قصيرة الأمد ندعوها « الحفظ » ، وبُعد يتجه نحو المستقبل في قفزة ، بدورها ، قصيرة الامد نسميها « الإطلال » . بذلك فإن « الحفظ » يعود إلى الماضي دون أن يصبح من صلب ماضويته ، كها أن « الإطلال » يمتد في المستقبل دون أن يصبح من صلب مستقبليته .

هذان البعدان: الحفظ والاطلال، يؤلفان وحدة الحاضر الحيّ الجاري. فكأن الشعور في تجربة الحاضر والتشبيه لنا عينا سائق يقود سيارة منسابة: احداهما تنظر إلى الامام (الإطلال) والأخرى تنظر إلى الوراء كها في مرآة خلفية (الحفظ)، وذلك كله في آن واحد وعلى نحو مباشر وعفويّ.

فعندما اتكلم عن موضوع معين فأنني احقق معنى معيناً في نمط الحضور بحيث احفظ ما تقدمت بقوله واطل بآن على ما انا مزمع على قوله ، فيكتمل بذلك ، في ذهني ، معنى ما اقوله ـ ولو مرحلياً . بدون الحفظ لا اعود اعرف ما كنت اقوله وعها كنت اتكلم . وبدون الاطلال لا يعود باستطاعتي انهاء الجملة التي بدأتها على نحو مفيد . كلا الحفظ والاطلال يدخلان في وحدة الفعل المعنوي كمقومين ما هويين للحضور ـ حضور المعنى المكتمل في الذهن .

إلا أن السؤال الــذي ينبغي طرحــه بـالنسبــة إلى الحفظ والاطــلال بصفتها ، بالتناظر ، عــودة قصيرة الامــد إلى الماضي وقفــزة قصيرة الامــد في

المستقبل _ هذا السؤال يتناول قصر هذين الامتدادين الزمنيين بالذات . فعلى اي بعد لا تعود العودة إلى الماضي حفظا ، إذ تصبح تذكراً ، وعلى اي بعد لا يعود الامتداد في المستقبل إطلالاً ، إذ يصبح توقعاً ؟ الملاحظ أنه لا تمكن الاجابة عن هذا السؤال في المطلق ، إذ يختلف الامر من حالة إلى أخرى . لكن الملاحظ ايضا أن لكلا الحفظ والاطلال افقاً مفتوحاً يجعل من تعيين القصر والطول امراً عسيراً ، إن لم نقل مستحيلاً . بذلك يصبح من الممكن أن نقول أن كلا الحفظ والاطلال يتسمان بطابع لا تعيني . هل هذا لا تعين امتدادي صرف ام أنه يتمظهر ، إلى ذلك ، في عملية التعبير ؟

لعبل باستطاعتنا ، من اجل الاجابة على هذا السؤال ، الاستعانة بعبقرية اللغة العربية . فالتعبير ، كما يمكن فهمه ، ليس مجرد نقل فكرة مني اليك ، بل هو ايضا ، وانطلاقاً من نظرية هوسرل في وعي الزمن الحاضر ، « نقل » فكرة من الحاضر الى الماضي . بذلك فإن التعبير هو الوجه الآخر لعبور الفكرة مني اليك ومن الحاضر إلى الماضي . وإذا كان الحاضر يتميز ببنية العبور فإن التعبير يتبدّى ، إذ ذاك ، كفعل تحضير واحضار فلنتأمل إذا بعنى التعبير بصفته هذا التحضير والاحضار ، او لنتأمل بعملية تحضير المعنى واحضاره بصفتها فعل تعبير .

إن عبور المعنى من الحاضر إلى الماضي لا يتم إلا من خلال التعبير . وهمذا الكلام وجه آخر للقول ، اولاً ، أن المعنى ذاته لا يكون إلا بقدر تضايفه لفعل العني ، وللقول ، ثانياً ، أن فعل العني لا يكون تعبيراً للمعنى إلا من خلال الصياغة ـ على اختلاف انواعها وصعيدها . من هنا أن محاولة فهم الحاضر ببعديه الزمنيين : الحفظ الماضوي والاطلال المستقبلي ، لا بدلاً لها ، حتى تنجح ، من النظر إلى الحاضر كحضور معنوي ، وإلى الحضور المعنوي كتعبير عَنْيَوي ، وإلى التعبير المعنوي كتعبير عَنْيوي ، وإلى التعبير العنيوي من خلال صياغته المبنوية ـ بالمعنى التشكيلي الأعم لهذه الكلمة . العنيوي من خلال صياغته المبنوية ـ بالمعنى التشكيلي الأعم لهذه الكلمة . بذلك فإن فهمنا للحاضر لن يكتمل إلا من خلال النظر إلى عملية تَشَكُل المعنى وصياغته بحيث يتم التطابق بين حدود الحاضر لجهة الحفظ الماضوي

ولجهة الاطلال المستقبلي وبين حدود الصياغة المعنوية او حدود التقوَّم المعنويُّ للعنويُّ للعنويُّ الذهن .

إن الصياغة المعنوية هي ، كها قلنا ، عملية بناء او تشكيل المعنى في الندهن . إنها ، كافعال العني اطلاقاً بمثابة فعل « بلورة » للمعنى ، وذلك بكل المعاني الممكنة للبلورة بما فيها ، خصوصاً ، معنى « التجميد » . وإذا تابعنا هذه الصورة المجازية فإننانرى أن التجمّد يرفع في حركته الجدلية معنى « السيلان » بحيث يمكننا الآن فهم الصياغة المعنوية (والحضور المتضايف اليها) كتيار يتدفق « سائلاً » من الحاضر فيتجمّدويتشكّل ويتبلور . وإذ ينصرم هذا الحاضر بعدود المعنى المتشكل الى السيلان والانفلاش في ماضوية الماضي . إن حدود الحاضر والحضور لجهة الحفظ والاطلال هي حدود صيغة المعنى بصفتها فعل صياغة زمني . متى يتخذ المعنى والاطلال هي حدود صيغة المعنى بصفتها فعل صياغة زمني . متى يتخذ المعنى ليعقبه تشكل جديد وليحل عله شكل آخر فهذه بالذات حدود حضور المعنى . إلا أنها حدود سيالة : لا تكاد تتشكّل وتتبلور حتى تنفلش في الذهن وتسقط في دهاليز الذاكرة . إنها حدود لا يمكن ضبطها لأن تشكّلها الاطلالي وانفلاشها الحفظي لا يأتيان إلا في تدرج انزلاقي .

ولربما امكن توضيح هذه العلاقات ، انطلاقاً من تجربة السامع ، إلى درجة ابعد . فافق الاطلال يبدو اقل تعيناً لديه منه لدى المتكلم . إن امتلاء هذا الافق يأتي عنده من كلام المتكلم . وإنْ هو استطاع أن يتهياً من قريب او من بعيد ما سوف يتلو من افكار المتكلم فإن هذه الافكار لا تحضر عنده إلا بقدر ما تصل اليه مصوغة ومشكلة . وإذا انبرى الاطلال عنده تلهفاً فبقدر ما يصبح كذلك يزداد افق الحفظ عنده انكماشاً ويقل تعيناً ، اي يزداد المحفوظ انفلاشاً ويتسارع انزلاقه في لا تعينية الماضي .

إننا ما نزال ، كما لا يخفى ، في معرض استخراج هوسرل لبنية فاعلية الذات . إن الغاية من التفاصيل اعلاه وما شاكلها عند هوسرل هي تبيان

الطابع الانفعالي لتجربة الزمن بحيث تخضع ، بدورها ، للتعليق والرد . إن هوسرل يريد أن يبين لنا أن وحدوية الحاضر المنساب ، بصفتها الوجه الآخر لما اسميناه نحن اعلاه تبلور السيلان وسيلان التبلور ، ليست ، بما فيها من آفاق مفتوحة وغير متعينة نهائياً باتجاه الماضي والحاضر ـ قلت أن وحدوية الحاضر المنساب ليست من انتاج فاعلية الوعي . اما الدليل على ذلك فيأتي من اعتماد البداهة الحتمنطقية التي لا تقبل الشك مطلقاً معياراً لكل ما هو من انتاج فاعلية الذات بحيث يكون كل فعل اصيل (كل نتاجات فاعلية الذات) منساً بطابع البداهة المحتمنطقية وبحيث لا يكون فعلاً اصيلاً ، بل انفعالاً مفضوحاً او مستتراً ، كل حدث او عنصر معيوش يفتقر إلى هذه البداهة ويقصر عن التجاوب مع معيارية حتمنطقيتها .

فهل يفي الحفظ مطلب البداهة الحتمنطقية حقه ؟ هل يفي الاطلال هذا المطلب عينه حقه ؟ هل من المعقول أن ندعي بداهة حتمنطقية للحفظ والمحفوظ وهو ما عاد ماثلاً أمامي ، بل انصرم باتجاه تفكك حروفه وتميّع صيغته . هل البداهة التي ما يزال الحفظ يتمتع بقسط منها هي بداهة حتمنطقية لا تقبل الشك أو حتى الاستزادة من اليقين ؟ إن النسيان ليس الخفاقاً تنفرد به الذاكرة وحدها . حتى الحفظ بامكانه السقوط احيانا في هوّة النسيان وفجاة لا نعود نذكر ما كنا ، للتو ، نتكلم عنه أو نقوله . وكم من المرات نُسأل عن اعادة قول ما قلناه للتو فاذا بنا نعجز عن تأدية نفس الصياغة عينها . وماذا ، بالمقابل ، نقول عن بداهة الاطلال وحتمنطقيتها . الصياغة عينها . وماذا ، بالمقابل ، نقول عن بداهة الاطلال وحتمنطقيتها . اكتملت صياغتها في ذهننا ، فإذا بنا نتوقف فجأة لأن الصيغة قد تميّعت في منظور اطلالتنا فأفلت الفكرة ذاتها من وعينا ؟ وإذا امتنعت البداهة الحتمنطقية بالنسبة إلى الحفظ والاطلال فإننا لا نرى كيف لها أن تتحقق في الحاضر المتقوم في وحدة هذين الافقين .

إلى ذلك فإن تجربة الـزمن التي لا تخلو، حتى في تجربـة الحاضـر إنما ببعديه الحفظي والاطلالي، من التذكر والنسيان والانخداع والتفاجؤ، وكل

هذه يتسم بطابع انفعالي ـ قلت أن هذه التجربة ما تزال مشحونة ، حتى في جانبها الفعلي والفاعلي ، بمضامين عالمية ليست من صلب بنية الذات . اليس التذكر تذكراً لشيء والنسيان نسيانا لشيء والانخداع انخداعاً بشيء والتفاجؤ تفاجؤ أ بشيء . اليست هذه الاشياء مضامين عالمية ليست من صلب بنيوية فاعلية الذات ، بل تتقوم فيها كموضوعات « غريبة » .

بذلك يستحق السؤال عما يبقى بعد تعليق كل انفعال معيوش في تيار الوعي وكل مضمون عالمي «غريب» في الافعال الواعية . هل يبقى هناك لبّ لا يمكن رده إلى اي شيء آخر ؟ هل توصلنا إلى الشيء الذي نعيه في الوعي الذاتي على أنه ، بدوره ، وعيّ (قصديّ) لشيء ؟ إن هوسول يعتقد أن الردّ الترانسندنتالي قد حقق اخيراً غايته ووصل إلى منتهاه : الكشف عن الانا الخالص المطلق ، الخالص من كل انفعال والخالي من كل مضمون عالمي والذي هو لهذا السبب عينه مطلق . إنه فاعل المعل ومبدأ الفاعلية في بنية الذات المتعالية . إنه مبدأ الحضور وهو ما يكون الحاضر ، في نهاية المطاف ، حاضراً بالنسبة اليه .

وهكذا نرى أن الردّ المتعالي الذي بدأ بتعليق وجود الموضوع انطلاقاً من كون هذا الوجود يفقد عنونته عندما يصبح فعل ادراك الموضوع هو ذاته موضوعاً لتأمل متعال _ هذا الردّ ينتهي إلى الاجهاز على الموضوع برمته . هل يفقد الانا الخالص مطلقاً ، في نهاية المطاف ، طابعه القصدي من خلال تعليق الموضوع ؟ ام أنه يبقى متسماً بهذا الطابع رغم تعليق موضوعه فيمسي ، إذ ذاك ، وعيا لشيء مُعلَّق ؟ ولئن قيل لنا أن الموضوع ، بصفته كذلك ، لم يُعلَّق ، إذ اقتصر التعليق على مضامينه العالمية التي ليست هي من صلب قوام فاعلية الوعي ، بل تتقوَّم في فاعليته بصفتها موضوعات او مضامين غريبة ، فإننا لا نجد ردًّا على هذا القول سوى التساؤ ل عا إذا كان تعليق مضامين الانا العالمية ومعيوشاته الانفعالية المتواجدة في تيار وعيه لا تعليق مضامين الانا العالمية ومعيوشاته الانفعالية المتواجدة في تيار وعيه لا يعني ، بالنهاية ، امكانية ، بل ضرورة حجبها عن منظوره وتمييز وجودها عن غط كينونته او إنّيتيه الحتمنطقية بحيث يركّز الوعي نظرته على فاعليته الخالصة

فلا يبقى له اي خيار او مجال سوى التفكير في ذاته وغير التأمل في ذاته في تُوخّد أنانوي . إذ ذاك نسأل : هل هذا وعي هوسرل ، ام أنه إلـه ارسطو ؟!

إلا أن هوسرل سرعان ما يعود للكلام عن الانا الخالص المطلق كعينية بكهاء . هذه العينية ، رغم ابكميتها ، من شأنها ، في نظره ، أن تعيد الصلة بين الانا اللاعالمي والعالم ، بل أن تعيد للانا المطلق امكانية تمـوضعه العـالمي في العالم : كأنا بدنفسي تجريبي وكأنا متعال ٍ فاعل في العالم . إن عينية الانــا شرط لفاعليته في العالم ، كما أن هذه الفاعلية هي منطوق الانا الابكم معبَّراً عنه من خلال لسان الذات المتعالية بصفتها العنوان الاعلى لفاعلية هذا الأنا . هل هذا تأرجح في الآنا المطلق بين العالمية واللاعالمية ؟ وهل تـأرجح مثل هذا هو فعلًا شرط ضروري لاتسام فاعلية الانا بطابع الحرية ؟ بـل من اين العينية للانا الخالص المطلق ، وهل وصل الردّ ، عند هوسرل ، فعلُّ إلى نهايته القصوى ؟ هل يكفى تجريد العينية من نطقها ومنطوقها لإلحاقها بـالانا المطلق ودمجها بخلوصه ؟ اليس الانا حاضراً منذ البداية في قوام عيني ؟ وكيف بوسع الردّ أن يتوقف قبل حجب هذه العينية ذاتها من حقل النظر وقد اتسمت منذ البداية بطابع العالمية وامتلأ قوامها منذ قيامه ، بمضامينها؟ بكلمات اخرى: اليست العينية تتسم ـ بحكم معناها ـ بطابع مضموني بحيث يصبح الكلام عن « عينية فارغة » لا بخلو من التناقض ؟ وهل يصبح ، إذ ذاك ، الفرق بين هوسىرل والمثالية الالمانية المطلقة نتيجة لحكم هوسرليٌّ مُسبق بشأن الابعاد التي يمكن للرد أن يأخذها والحدود التي لا يجـوز له تخطيها وذلك لكي لا يصبح الانا المطلق ـ كما في المثالية الالمانية المطلقة ـ تجريداً مطلقاً يَفْرُغُ من كل مضمون وتعينٌ وعينية ؟

الننوسولوبيا التقوُّسية :

إن التقوَّم هو العنوان الاعلى لفاعلية الـوعي التي تمَّ الكشف عن بنيتها وتأسيسها في الانا الخالص المطلق. فاذا كانت غاية الفنومنولوجيــا المتعاليــة،

من خلال الكشف عن بنية الوعي وردها إلى الانا المطلق على أنها ميدان فاعليته ، تأسيس امكانية المعرفة تأسيساً نهائياً ، فإن غاية الفنومنولوجيا التقوَّمية هي العودة إلى وصف مجريات فاعلية الوعي في العالم . ومن الواضح أن هذه العودة إلى الوصف قد اصبحت مجهزة بمحصلات الفنومنولوجيا المتعالية وبداهاتها التأسيسية بحيث لا يصح الكلام عن عودة الموقف المتعالي إلى سذاجة الوصف في الموقف المطبيعي _ كها عرفته المرحلة الفنومنولوجية الموصفية الاولى _ بقدر ما ينبغي الكلام عن ارتقاء الوصف من سذاجة الموقف الطبيعي إلى مشارف التعالى .

إن العالم الذي تم الكشف عنه من خلال الفنومنولوجيا الوصفية والفنومنولوجيا المتعالية هو عالم الكثرة: كثرة من الافعال القصدية المتجهة إلى كثرة من الموضوعات. بل إننا واجهنا من خلال التعالي والوصف ما يبدو للوهلة الاولى أنه كثرة من الانوات. فهناك الانا التجريبي في ارتباطه البدنفسي ، وهناك الأنا المتعالي في « انفلاته » الايدوسي وماهيته العامة ، وهناك اخيراً الانا المطلق. إن مهمة الفنومنولوجيا التقومية هي ابراز الوحدة القوامية بين كثرة هذه الانوات لتتبدّى طبقات مختلفة في بنية الانا الواحد. من جهة اخرى فإن مهمتها تتجه نحو وصف تقوَّم العالم الوحدوي في التجربة من جهة اخرى فإن مهمتها تتجه نحو وصف تقوَّم العالم الوحدوي في التجربة الانسانية. والواقع أن وحدوية الانا هي الوجه الآخر لوحدوية التجربة .

نعود إلى عينية الأنا السابقة الذكر . على صعيد الانا الخالص نقول أنها عينية بكماء ، وذلك بقدر ما إن النطق حركة عالمية وجب تعليقها وحجب النظر عنها . لكن الفنومنولوجيا التقومية ، بقدر ما هي عودة مؤسسة إلى وصف مجريات فاعلية الوعي في العالم ، فهي عودة إلى عينية الأنا وقد حُل رباط لسانه في تجربته العالمية . في منظور التجربة المتكاملة فإن الأنا منذ البداية الاولى حاضر بالنسبة لنا في قوام عيني . إنه منذ البداية ممتلىء بمضامين البداية العالمية ومنتشر في ثنايا الزمان والمكان . بذلك فإن العودة التقومية إلى عينية الأنا هي عودة إلى وصف تقوم هذه العينية ، إلى وصف تقوم تجربته عينية الأنا هي عودة إلى وصف تقوم الأخر لعالمية الوعي فإن المهمة التقومية لها . ولأن هذه العينية هي الوجه الآخر لعالمية الوعي فإن المهمة التقومية

الجديدة تكمن في وصف متعال لتقوُّم العالم في تجربة الوعي .

إن الأنا المطلق هـو الطبقة الدنيا والعمقى في بنية الوعي . إنه الأنا الفعلي والفاعل في الوعي . إنه أنا الوعي . لكن عملية الرد المتعالي قـد ابرزت البنية العامة لفاعلية هذا الأنا بصفته ذاتا متعالية بحيث انحجبت من حقل النظر كل تخصّصاته وحتى - كما يقول هوسرل - تصريفاته الضمائرية فامسى الأنا المطلق لا يخص احداً . إلا أن هذا الأنا لا يكون أنا حياً إلا من خلال اختصاصه وتصريفه في أنوات خاصة ومختلفة . إن تقوّم العالم في فاعليته لا يتم إلا في هذا الاختصاص والتصريف الحيّ , فكيف يتقوّم الأنا الحاص بي ؟ كيف يتقوّم الأنا المطلق في كأنا خاص بي ؟ إن هذا السؤال هـو مفتاح للسؤال عن كيفية تقوّم العالم التجريبي الخاص بي ، عالم تجربتي الخاصة ، كما يتقوّم في من خلال فاعلية الأنا المطلق .

بذلك يتوجب علينا أن نقوم بردٍّ جديد : رد العالم التجريبي بمعناه الاوسع إلى العالم الخاص بي ، إلى عالم حياتي الخاصة ، إلى عالم تجربتي الخاصة . هذا العالم الخاص بي يتسم ، رغم ضيق حدوده وضآلة مضامينه ، بطابع المفارقة بكلمات اخرى : إن العالم الخاص بي ليس عالم بطون صرف ، بل يتسع لمضامين يحويها بالرغم من مفارقتها اياه . بل إن كل ما في وعيي بما ليس من صلب كينونته الوعيوية وليس من صلب فاعليته الحية هو ، بالنسبة لوعيي ، مضمون يتسم بطابع المفارقة . إذ ذاك تصبح المفارقة عنوان يندرج تحته ، في نظر هوسرل ، الأنا البدنفسي بما له من وظائف بدنية وإحساسية وبما له ، بالتالي ، من تاريخ خاص ، إذ أن تاريخ الأنا يتخذ بالنسبة للأنا طابع المفارقة : مرةً لأنه مشبع بمضامين ليست من صلب تيار طالب حضورية هذا الأنا . بذلك فإن تقوَّم التجربة الخاصة هو تقوَّم مختلف المضامين المفارقة لموعيي في وعيي . إنه ظهور هذه المضامين في بطون تيار فاعلية الوعي على أنها ، هذه المضامين ، مُفارقة لبطون الموعي وفاعليته . فاعلية الوعي على أنها ، هذه المضامين ، مُفارقة لبطون الموعي وفاعليته . فاعلية الوعي على أنها ، هذه المضامين ، مُفارقة لبطون الموعي وفاعليته . هذه المفارقة هي ، إذاً ، مفارقة في المباطنة ، او فروق في البطون . وهكذا

فإن عالم التجربة الخاصة يتسم في طبقته العمقى ، وهوسرل يسميها العالم البدئي او الاساسي ، بطابع الفروق المباطن . بل إن هذا الفروق المباطن هو الفروق البدئي والاساسي ، إذ فيه تتجذر الموضوعية كطابع يميز تجربتي الخاصة او عالم حياتي الخاص . وعندما تتخذ هذه الموضوعية ، من خلال الاتصال والتشارك بين الذوات المختلفة (البينذاتية) ، مفهومها الموسع والشامل يصبح للمفارقة ذاتها مفهوم جديد . ولو أنه يبقى ، بالنسبة لاولية المفارقة البدئية والاساسية (المفارقة في المباطنة) ، في المرتبة الثانية . هذه المفارقة الثانية هي مفارقة لعالم التجربة الخاصة بما فيه من بطون وفروق او بما فيه من افعال بطونية ومضامين فروقية . إنها مفارقة لمونادية الوعي ، او للوعي بصفته ، عبر لايبنتس ، مونادة حية . إن المونادة ، عند هوسرل ،

هي تقوَّم الأنا المطلق لذاته على الصعيد المتعالي النفسي ، او هي الأنا المطلق وقد تَنفْسَنَ في العالم فَصَرَّف ذاته وامسى حائزاً على هُوِّية ذاتية شخصية تتمحور حولها ادراكاته على اختلافها . وهكذا فإن كل ما يدور في حلقات بطونه وكل ما يجري في تيار وعيه اصبح مفهوماً لديه بصفته ملكاً له وخاصته . ومفهوماً هكذا على نحو قبليَّ ، اي كشرط ضروري اول لتقوَّمه في

الوعي .

ومن وصف تقوّم كل ما هو خاص بي على أنه خاص بي ينتقل هوسرل إلى وصف تقوّم ما هو غريب عني على أنه غريب عني . على هذا الصعيد يجري الكلام عن تقوّم الآخر على أنه غريب عني . ولأن هذا الغريب غريب عني فإن علاقة وثيقة ما تزال تربطه بي : إنه يتقوّم ، كغريب ، في عالم تجربتي الخاصة . وهو يتقوّم ، اول ما يتقوّم ، كمضمون فروقي في بطوني . بذلك فإن وصف تقوّم هذا الغريب عني ، شأنه كوصف تقوَّم كل مفارق اطلاقاً ، يكمن في ابراز الافعال القصدية وتركيباتها التي يحصل من خلالها هذا الغريب المفارق على فروقه البطوني أو ، بكلمات اخرى ، التي يتبدّى من خلالها كمضمون فروقي عالمي في فاعلية بطون .

تجدر الاشارة هنا إلى أن هوسرل يعالج مسألة التقوُّم في المجلد الثاني

والثالث من كتابه « افكار نحو فنومنولوجيا خالصة وفلسفة فنومنولـوجية » ، وفي كتابه « أزمة العلوم الاوروبية والفنـومنولـوجيا المتعـالية » . إلى ذلـك فهو يكرس لهذه المسألة التأملتين الرابعة والخامسة من كتابه « تأملات ديكـارتية »(*).

علينا الآن ، حتى نفهم كيفية تقوَّم الآخر ، أن نشرح معنى « التزاوج » كما يفصِّله هوسرل في التأملة الخامسة من كتابه السابق الذكر « تأملات ديكارتية » . إن التزاوج هو التسمية الهوسرلية للترابط او التداعي (في علم النفس) مفهوماً في اطار فنومنولوجي متعالي . إنه شكل اساسي اول لذلك التركيب الانفعالي الذي نسميه ـ بالمقابلة مع التركيب الانفعالي الخاص بالتواحد ـ التداعي . بالنسبة إلى التداعي التزاوجي فإن طابعه الخاص يكمن ، في الحالة البدائية ، في أن معطيتين تبرزان في وحدة الوعي بروزا عيانياً وأنها على هذا الاساس الانفعالي صرفاً ـ اي بغض النظر عن ملاحظتنا لها ـ تؤسسان بوصفها ظاهرتين مختلفتين وحدة تشابه فومنولوجية . فها ، بالتالي ، متقوِّمتان دائماً كزوج . وهكذا فأننا نلاحظ عملية ايقاظ متبادلة بين بالتين المعطيتين وأن كلًا منها تضفي على الأخرى معناها الموض وجرج الخاص . هاتين المعطيتين وأن كلًا منها بمقتضى معنى الاخرى . وعندما نأتي إلى الكلام عن تقوّم الآخر في كنظيري نلاحظ أن التزاوج يصبح هنا بيني ، أنا المعطى عن تقوّم الآخر في كنظيري نلاحظ أن التزاوج يصبح هنا بيني ، أنا المعطى لذاتي في حضور اصلي ، وبين الآخر المعطى لي كنظيري في حضور نظير .

يحدث التزاوج عندما يلج الآخر حقل ادراكي الحسيّ. فأنا ، بصفتي انا اولياً بدنفسياً ولنلاحظ هنا ولوج المقوِّمات البدنفسية القطاع الاولي المعيوش مباشرة في وعي الأنا لذاته _ ابقى دائماً بارزاً في حقل ادراكي اكنت منتبهاً لذاتي ولفاعليتي او لم اكن سواء . خصوصاً جسمي البدني فهو موجود دائماً وبارز على نحو حسيّ ، وهو ، بالاضافة إلى ذلك ، يحمل معنى البدنية النوعية . وإذ يظهر الآن في نطاق عيشوشتي الاولية ، وبشكل بارز ، جسم

 ^(*) إن عرضنا هنا المسألة يستند إلى هذه الاعمال ، بالإصافة إلى عرص سيلازي ، احد تـلامدة هوسرل للمسيرة النسقية للفنومنولوحيا . راجع كتابه المدرج في لائحة المصادر والمراجع .

« شبيه » بجسمي ، اي له صفات تحتم دخوله في تزاوج ظاهر مع جسمي ، فيتضح عندئذ ، ودون اي عناء ، أن هذا الجسم هناك يحصل فوراً ، ومن خلال تناقل المعنى السابق الذكر ، على معنى البدنية من بدنى .

لكن حتى يتوفر لنا فهم اوفر لمعالجة هوسرل لهذه المسألة علينا أن نميِّز ، كما يفعل هو ، بين الحضور والمشاركة في الحضور او الحضور المشرَّك. فأنا دائماً حاضر لذاتي كأنا خالص . اما تعيناتي البدنفسية على اختلافها فتشارك (في اختلاف وتنوع حيثيّ) في هذا الحضور . بالمقابل فإن حضور الأخر هـ و حضور تعيناته البدنفسية في قطاع تجربتي الاولية . اما هو ذَاتـه كأنـا شخصي فلا يكون حاضراً بالنسبة لي إلا على نحو الحضور المشرَك . ولنـذكر هنـا ما قلناه أنفأ في سياق الفنومنـولوجيـا الوصفيـة عن العني التجسيدي والانحـاء . الاخرى للعني . إن الحضور هنا هو ما يُعنى على نحو تجسيدي . اما الحضور المشرَك فهو مَا يُعنى في الانحاء الاخرى للعني كالعني الضِماري الِلاعِياني بـدرجاتـه المختلفة . وإذ ادرك الأخـر ، على هـذا النحو ، كـذات أنّويـة لها قِوامها وتقوُّمها الـذاتي ، ادرك ذاتي كالآخـر بالنسبـة له . إنني ، إذاً ، ادرك ذاتي كها اتقوَّم بالنسبة له في قطاع تجربته الاوليـة : كتعين بــدنفسي في حضور « مجسَّد » وكأنا شخصيّ ، او كشخص انويّ ، في حضور مشرك . هذه النواة التقوُّمية بيني وبين الأخر ، هي في اساس تقوُّم العالم الموضوعي المشترك بين كافة الذوات المختلفة . إنها اساس موضوعيته باللذات . يبقى أن نسأل كيف .

إن تقوم العالم المشترك بين مختلف الذوات يُفهم من خلال العودة إلى التفريق بين الحضور والحضور المشرك. ولأن تقوم الموضوعات عموماً يحصل في نطاق تجربتي الخاصة فعلي أن اتابع تعلق الحضور بالحضورات المشاركة في تجربتي الاولية وارى كيف يحيلني هذا الترابط القصدي إلى الآخر وإلى العالم الموضوعي المشترك بيني وبين الآخرين . إن اول ما ينبغي علينا ملاحظته هنا أن الحضور ، كل حضور ، بما له من آفاق زمنية عدَّدناها سابقاً (تذكر ، حفظ ، اطلال ، توقع) ، يحيل دائها على حضور المشرك. هذه المشاركة في

الحضور ليست اندساساً ، بل تعود إلى ترابطات الاشياء ذاتها وامكانية حضورها الحيّ في نطاق تجربتي الاولية . والواقع يشهد أن الكثير من الحضورات المشاركة قد دخل تاريخ تجربتي ، او تاريخي التجربي ، من باب الحضور في نطاق تجربتي الاولية المباشرة .

عندما انظر مثلًا إلى فنجان القهوة امامي اجده حاضراً بالنسبة لي وفي نطاق تجربتي الاولية ويشاركه في هذا الحضور ترابطات اخرى ، مثلًا : المتجر الذي اشتريت البُن منه وكيف أنَّ طَحْنَ هذا البُن قد تم امام ناظري حتى اتأكد من طازجيته . الغاز الذي نفذ مع الانتهاء من تحضير قهوة هذا الفنجان وأن عليّ بالتالي أن اتصل باحد الموزعين حتى يرسل لي في اقرب وقت محكن قارورة غاز ملانة والخ . . .

إنني الآن في معرض كتابة هذا المقال . هناك سياق معين من الافكار حاضر في ذهني بصفته الآن قطاع تجربتي الاولية . يشارك في هذا الحضور المورقة التي اكتب عليها ، والمتجر الذي اشتريتها منه ، والقلم الذي استعمله ، والقهوة التي اشربها ، ومدة الوقت التي ما تزال متاحة لي للكتابة ، والمؤلّف الذي اكتب له هذا المقال والخ . . .

وعندما تعود زوجتي إلى البيت قد تراني وما زلت منكباً على كتابة هذا المقال . إذ اكلمها اكون حاضراً بالنسبة لي كمتكلم . يشارك في هذا الحضور كونها تسمعني وأني سأعود للكتابة بعد الانتهاء من التحدث اليها . وإذ اكلمها تكون هي حاضرة بالنسبة لها كسامعة . يشارك في هذا الحضور أن عندها ايضا ما تقوله لي وأني سوف اعود للكتابة بعد الانتهاء من التحدث اليها . إذ ذاك فالملاحظ أنها لا تشاركني حضوراتي ولا اشاركها حضوراتها . إن ميدان التشارك بيني وبينها ليس قطاع الحضورات ، إذ أن هذه تخصني دونها او تخصها دوني . إن ميدان التشارك بيني وبينها وبيني وبين كل آخر وكل الأخرين هو قطاع الحضورات المشارك الذي من شأنه أن يكون هو ذاته عندي وعندك اثناء اختلاف الحضور هو ما يشكل ميدان الاشتراك والقطاع المشترك بيني وبينك .

هذا التشارك بيني وبينك في مجال الحضورات المشاركة هو عنوان مفارقة . إن الحضورات تكمن في تيار وعبي بما فيها من مضامين فروقية . من هنا خصوصيتها واختصاصها بي دون غيري . اما ما اصبح مشتركاً بيني وبينك ، كالحضورات المشاركة ، فلا يخصني دونك ولا يخصك دوني ، بل هو ، رغم تقومه في بطوني وبطونك ، مفارق ، بمعنى هام ، لبطوني وبطونك . إذ ذاك فهو يتقوم في وفيك كقطاع عالمي مشترك .

في هذا الاشتراك بالذات يكمن معنى موضوعية العالم . بل وحدّه هـذا الاشتراك ما من شأنه أن يفضح زيف الادراك والانخداع وحتى الهلوسـة . فماذا يحدث مثلًا حين ندخل احد المتاجر ونلقي التحية على ما يتبين لنا في ما بعد أنه مجرد دمية من الشمع أحسِنَ صنعها وهندامها ؟ هل وقعنا ضحية ثقتنا بحواس خانتنا؟ هل وضعنا ثقتنا في غير موضعها؟ هوسرل يقول ، طبعاً ، لا . إن سبب الانخداع، في نظره، هو تسلط الحضورات المشاركة على الحضورات ، وعلى وجه التدقيق : تسلُّط الحضورات المشاركة على اطـلالية الحضور او على البعد الاطلالي للحضور . فعندما نظرتُ إلى الـدمية امتـلأ اطلالي عليها بـامكانـات ليست من صلب حضورهـا وحضوريتهـا ، بل من سيماق الحضورات المشماركة التي واكبتني اثساء دحولي إلى المتجمر كماحكمام مسبقة ، فَهَمَمْتُ ، إذ ذاك ، على القاء التحية عليها . إن وقفة النرحيب ومظهر التحية على هذه الدمية المنتصبة على مدخل المتجر ـ كل هذا وما شاكله حضور معين استشرك ، بحكم العادة والتوقع ، حضوراً آخر على أنه يشــاركه ، وهــو لا يشاركــه : أعني أن لهذا الحضــور (الدميــة) أنا انســانيــاً يشاركه الحضور . ولعل في قهقهـة زوجتي ، المرافقـة لي ، ازاء هذا الحـدث معنى بينذاتيا اعمق بكثير من الشماتة الظاهرة : إنها تشترك معي ، على ما يبدو ، في تجربة حضور هذه الدمية ووقفتها التـرحيبية عنـد مدخـل المتجر . لكنها لا تشاركني الحضورات المشاركة التي « انتابتني » خـــلال هذه التجــرِبة كالوجه الأخر للحضور، هذه الحضورات المشاركة التي تشكل، إذاً، الاساس الاعمق لموضوعية التجربة وموضوعية العالم المشترك في تجربة الذوات المختلفة .

وما نقوله عن هذا الانخداع الحسي بماثله مـا نقولـه عن إلهلوسة . فلو ظهرت زوجتي الآن امامي فجـأة فبدأت اخـاطبها واحـدثها فـإنَّ الزوج فيُّ ، وهو حضور يشارك حضوري الذاتي لذاتي فيها اكتب هذا المقال وزوجتي غائبة عني ، يتسلط على هـذا الحضـور ويعبىء اطـلالاتـه بمضـامينـه الاعتيـاديــة المختلفة . فعوضاً عن الحضور الأنويّ الآني اجدني اعيش حضوراً مشاركاً له على أنه أُنُوي وآني : كوني زوجاً يحدث زوجته وكون زوجتي تستمع الى حين احدثها . إن العالم المشترك الموضوعي يتقوُّم فيّ من خلال الحضورات المشاركة التي اتشارك فيها ايضا مع الأخرين على أنها حضورات مشاركة بالنسبة لهم ايضاً . إلا أن الطابع الاعتيادي الذي تتسم به هذه الحضورات المشاركة هـ و في اساس امكانية الهلوسة التي قد تنتابني في ظروف وتحت شروط معينـة ـ ولو أنه هو ذاته ، هذا الطابع الاعتيادي للحضورات المشاركة ، يكمن ايضًا في اساس بداهة العالم الموضوعي المشترك بين جميعنا وفي اساس قوة هذه البداهة ومناعتها . امام قوة هذه البداهة البيتذاتية ومناعة الحضورات المشاركة المشتركة بين مختلف الذوات تتقهقر كل بداهة منافية ، وذلك بالرغم مما قـ د تتخذه من طوابع الاولية والاصلية في بطون التجربة الذاتية . فهل يستطيع ، إذ ذاك ، اي اله شرير كالذي ابتدعه ديكارت أن يصمد بوجه بداهة الحضورات المشاركة المشتركة بين مختلف المذوات على أنها ، هذه البداهة ، الوجه الآخر لموضوعية التجربة وموضوعية عالمها؟!

وهكذا نرى ، مع هوسرل ، أن الفنومنولوجيا المثالية ونزعتها إلى تعليق الوجود كمدخل إلى ماهيات الاشياء لا تريد انكار وجود العالم واعتبار واقعيته مجرد وهم . إن مهمة هذه الفنومنولوجيا الرئيسة تكمن في الكشف عن معنى هذا العالم وعن معنوية وجوده الواقع بالنسبة لنا . أنَّ العالم موجود وأنه معطى كعالم موجود في كلية واستمرارية تساوق التجربة المنسابة فهذا ما لا يقبل الشك اطلاقاً .



الفصل الثاني

الظاهراتية كمنهج وصفي

- 1 -

إن أول ما يسترعي الانتباه بالنسبة إلى « المنهج الفنومنولـوجي » كون هذا التعبير يكاد لا يخلو من المناقضة الذاتية . وهو ، على كل حال ، مفارقة تستدعي توضيحها قبل التقدم الى فَضَّ مضمون مسمَّاها .

إن المنهج ، بحد تعريفه ، طريق من شأنه أن يوصل سالكنه إلى نهاية معينة بعد أنْ ينطلق به من بداية أولى ويمرَّ به في مراحل مختلفة . من هنا ان المعرفة التي يُوفِّرها لنا سلوك هذا الطريق هي معرفة مداوِرة ومُتَوَسَّطة .

لكن « المنهج الفنومنولوجي » يهدف إلى الوصول بنا إلى معرفة مباشرة تكون المنطلق الراسخ واليقيني لكل معرفة مداورة يمكن بناؤها عليه . هذا « الوصول - إلى - المباشرة » هو بالندات ما يبدو ، من وجهة نظر معينة ، مناقضة ذاتية ، وما يظهر ، في أحسن تعديل ، مفارقة صارخة . فكيف يمكن الوصول إلى المباشرة ؟ وأية مباشرة هي التي ما يزال ينبغي الوصول اليها ؟ أليس الأجدر بالمباشرة أن تكون ما ننطلق منه ، لا ما نصل اليه . وماذا يكون شأن المداورة إن كانت المباشرة هي ما نصل اليه ؟

وبالرغم من هذه الاعتبارات يبقى علينا ان نواجه « المنهج الفنومنولوجي » كواقع فلسفي ، يتمتع ، بالاضافة الى كونه واقعاً ، بمصداقية

عارمة في نظر الكثيرين من مفكري هذا العصر .

إن المنهج الفنومنولوجي هو منهج للرؤية الذهنية . وإن كانت الرؤية ، ذهنية كانت أم حسية ، لا يعوزها منهج لكي ترى ، فلربما كان النظر ما يتقدَّم الرؤية ، وما يعوزه بالتالي من يُسدِّد بمنهجيته خطاه _ حتى يرى .

بذلك تنحل المفارقة ولا يبقى « المنهج الفنومنولوجي » اسماً مستعاراً لمولود لقيط . إن الرؤية مباشرة . وهي بالتالي لا تتخذ منهجاً لرؤيتها . المنهج الفنومنولوجي ليس ، بهذا المعنى ، منهجاً للرؤية . لكن النظر ، وإن اتصل بالرؤية على نحو ماهوي ، غير الرؤية . وهو لا يقبل المداورة فحسب ، بل تغتني بها أيضاً رؤيته . قيمة المنهج الفنومنولوجي بالنسبة إلى الرؤية ، أنه منهج للنظر . وليس في ذلك أدن مدعاة للتناقض - ولاحتى للمفارقة .

وهذا أمر واضح للغاية : فالنظر يتسم ماهوياً بطابع منظوري : بل ان محدودية المنظور (منظوريته) تعود إلى « تحديدية » النظر (نَظَرَ ـ يَّته) . النظر فعل تحديد للرؤية ، إذ لا رؤية خارج المنظور . والفعل يقبل المنهج ، كما ان التحديد لا يكون بدون المنهجية .

والحد ، بالنسبة للنظر ، هو الفصل . هو الفصل بين المنظور والحد ، بالنسبة للنظر ، هو الفصل . هو الفصل بين المنظور واللامنظور . على هذا الفصل يقوم النظر وفي هذا النظر تتقوّم الرؤية . ما ترى مشروط إذاً بما لا ترى ـ كشرط اللامنظور للمنظور . فالمنهج بالنسبة للنظر له عينان : عين على ما يُرى وعين أخرى على ما لا يُرى . وهما تندمجان في وقفة واحدة يسرح منها النظر ، وتنتشر منها حدود المنظور . ماذا ترى وماذا لا ترى فهذا ما لا سلطان للمنهج عليه ـ إلا بقدر ما لهذا المنهج من سلطان على أين تقف وإلى أين تنظر وكيف ؟

هذا السلطان على الرؤية من خلال النظر هو ما يطمح اليه المنهج الفنومنولوجي ليُصَيِّر للنظر علماً تَكُوْنُهُ الفلسفة . فهي إما أن تكون علماً منهجياً صارماً أو أنْ لا تكون شيئاً . وهذا ما تعلَّمه ادموند هوسرل ، صاحب الفنومنولوجيا الحديثة ، من معلَّمه برنتانو ، أو أنْ لا يكون قد تعلَّم منه شيئاً . هل تعلَّم منه « معنوية » الوعي (Intentionalitaet) ؟ نعم . لكنها أصبحت بين يديه المنهجيَّيْن «عنيوية » ممنهجة . وإذا كان المعنى رؤية في الذهن ، فإن فعل العنى هو النظر .

_ ۲ _

عند هوسرل يتداخل النسق والمنهج على نحو لصبق يصعب معه فصل الواحد منهما عن الآخر . ومن جهة أخرى فإننا لا نجد بين ما كتب هذا الفيلسوف مما يدون لنا برناجاً واضح المعالم لمنهجه الفنومنولوجي . فلقد قضى حياته كلها يشذب منهجه ويهذبه تاركاً لمن أتوا بعده مهمة الجمع والترتيب . من هنا أيضاً صعوبة الاحاطة بكل منعطفات هذا المنهج بالنسبة للدارس وصعوبة عرضه ، أيضاً ، بالنسبة للكاتب .

في « الابحاث المنطقية » (١٩٠١ ، ثم ١٩٠٣) يحاول هوسرل تطبيق المنهج الفنومنولوجي على بعض المسائل المنطقية ، وذلك بغية الوصول إلى أسس فلسفية يمكن اعتبارها علمية بالمعنى الصارم للكلمة : أسس بديهية مطلقة لا فرضيات لها .

ويتضح في نهاية المطاف ان هذه الأسس العلمية الجديدة هي ماهيات ايدوسية (eidetisch) تبرزأمام العقل من خلال عملية الرد (Reduktion) الفنومنولوجي الذي يُدْعَى بالتالي هنا « رداً ايدوسياً » . هذا الرد الايدوسي يصبح « رداً ترانسندنتالياً » (متعالياً) عندما يتحول هوسرل عن وضع الأسس إلى عملية البناء النسقي التي بدأها في « الأفكار »(1) وسار بها نحو

Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenlogischen . راجع کتاب (۱) Philosophie, 1913. Husserliana Bd. III, IV, V.

نظرية ترانسندنالية في الوعي .

هنا ، في هذا الشق بين الرد الايدوسي والرد الترانسندنتالي ، وبالتناظر بين موضوعات الـوعي وبنيته الترانسندنتالية ، مَكْمَن للصعـوبات بـالنسبة لمحاولة العرض والاستعراض .

لذلك فإننا نرتئي ألا نسلك في هذا الفصل أياً من هذين الطريقين: لا طريق الرد الايدوسي (كما في « الابحاث ») ولا طريق الرد الترانسندنتالي (كما في « الأفكار » وما بعدها). لقد صممنا ، بالنسبة لهذا العرض هنا ، ان نأخذ الطريق الثالث الذي ينحدر في الشق بينها ويطل ، من جانبيه ، على كليها معاً . وعندما تدعو الحاجة إلى الايضاح والتمثيل سوف نلجاً إلى عمليات الادراك الحسي ومعطياتها الوصفية .

- 4-

إن المنهجية الفنومنولوجية هي مسيرة العقل إلى الاشياء ذاتها . هذه المسيرة البلوغ فيها عيان (Intuition, Anschauung) . والعيان ، في نهايتها ، ادراك مباشر لماهيات الاشياء عينها ، رؤية ذهنية واستبصار (Einsicht) لخقيقة الشيء ينهار معها الجدار التاريخي بين الظاهر والواقع ويعود الوعي من خلالها الى « عالميته » بعد أن تكون شرنقة الانانة قد تفسخت . من هنا أن الأشياء في هذا العيان لا تبقى بالنسبة لهوسرل ، كما كانت في التاريخ ، تُعطَى للوعي ، بل تصبح معطيات في الوعي . كما أن الوعي لا يبقى ، كما كان ، وعياً لصفات ظاهرة ، بل يصبح وعياً للأشياء ذاتها على انها ظاهرة . هذا عيان عقلي رفضه كانط لأن العيان بقي عنده حسياً بفضل الهوة التي لم يستطع ، ولم يرد ، عبورها بين الظاهرة (Erscheinung) والشيء بحد يستطع ، ولم يرد ، عبورها بين الظاهرة (Erscheinung) والشيء بحد داته (Ding-an-sich) . هذا ألعيان ، بما له من فرضيات ونتائج ، هو من المفرقات الرئيسية بين هوسرل من جهة وهيغل (رغم عدم استساغة هوسرل المقرّبات الهامّة بين هوسرل من جهة وهيغل (رغم عدم استساغة هوسرل

لفلسفة هذا الأخير) ص جهة اخرى.

وجدير بالذكر ان هوسرل ، عَكْسَهُ كانط ، لم يعتبر الشمول الكلي شرطاً ضرورياً لإمكانية هذا العيان العقلي . من هنا أيضاً ، في نظره ، امكانية هذا العيان بالنسبة لنا نحن البشر ذوي الادراك المنطوري وأصحاب النظر المربوط بموقع الوقفة . لذلك فإن العيان الفنومنولوجي لا يتعارض مع التسلسل الاستنتاجي (diskursiv) ولا يتضارب مع صَوْبِيّة النظر وجوانبية الرؤية (محدوديتها) .

لكن هذه الصّوبيّة المميّزة ماهوياً للعيان الفنومنولوجي ينبغي ان تفهم على حقيقتها وفي ماهيتها بالذات . ان المعاينة الفنومولوجية للعيان الفنومنولوجي ذاته من شأنها - إذا شئت - ان تظهر لما محدودية هذا العيان كأفق رحب لا متناه من التحديد . ليس الحدُّ حداً لشيء إلا بقدر ما هو حدُّ شيء لشيء . فالشيء يحيلنا ، عبر الحد ، إلى شيء آخر ، ووجه الشيء يميلنا ، من خلال محدوديته ، إلى وجهه الآخر ، بل إلى أوجهه الأخرى . والوجه هيئة ، والهيئة ايدوس ، والايدوس مشروع مستقبلي لا متناه . هل العيان الكلي الشامل ، كها أصر كانط ، مال ؟ - « لا » هو جواب هوسرل ما دام هذا العيان لا يُسلخ عن بعده الزمني ليُزجَّ في خليَّة اللحظة الواحدة . أيل الشياء على وجوهها ، فيحيله الوجه منها على الآخر ويدله الحدُّ فيها على حدّه الآخر ، فسوف يكون للعيان حديث آخر مع الشمول . طبعاً فإن عملية التقليب والاحالة من عبان إلى عيان سوف تنتهي قبل اكتمال عملية التقليب والاحالة من عبان إلى عيان العقلي شيء آخر . الحر العيان العقلي شيء آخر .

ومهما يكن من أمر فإن « العودة إلى الأشياء ذاتها » (شعار هوسرل) ليست مجرد « فلفشة » في أوجه الأشياء ، ولا هي حتى مجرد تصنيف أو تركيب لأوجهها يُصار من خلاله إلى استنتاج الشيء منها كشيء . إن الشيء

- حتى بصفاته وطوابعه العامة - يُرى من النظرة الأولى - بضربة واحدة ، كما يقول هوسرل . وفي نظرات متتالية أعاين الأوجه المختلفة لهذا الشيء وأتبين معالمه . فأنا لا أرى أولاً جسماً ، ثم وجهاً ، ثم امرأة وبالتالي زوجتي ، بل أراها هي أولاً ومن ثم أستطيع أن أتبين المقومات المختلفة لأنحاء ظهورها أمامي (٢) . فقط على هذا الأساس البنيوي يمكن للعيان أن يَتنظم ، وللمعاينة أن تتمنهج ، وللماهية الايدوسية ان تدّعي لها كياناً خاصاً وقواماً .

- \$ -

إن العودة إلى الأشياء ذاتها بالمعنى الفنومنولوجي هي ، كما سيتضح فيها بعد ، عودة عن أشياء اخرى . هذه العودة عن أشياء بغية العودة إلى الأشياء هي ما يحاول هوسرل ، من خلال منهجه الفنومنولوجي ، أن يبرمجه لنا في ما يسميه عملية « الردّ » (Reduction) أو « التعليق » (epoché) .

إن الردّ هو ردّ الشيء إلى حقيقته بعد ان تراكمت فوقها عبر التاريخ طبقات وأوجه معنوية غتلفة (لغوية ، ثقافية ، مراسية ، ايديولوجية ، الخ . . .) ليست من صلب ماهية هذا الشيء . بهذا المعنى فالردّ هو عملية استبعاد لهذه الطبقات واستقصاء لهذه الوجوه ، بحيث تُلغى تماماً ، بل «تُعَلَّق » وتُوضَع ، كها يقول هوسرل ، بين هلالين . ان الردّ ، إذا ، ليس هدفه إفناء التاريخ ولا نَقْضُهُ على أنه غبار تراكم على وجه الحقيقة في مرّ الزمن . لكن عملية الردّ من شانها ، وهي ذاتها عملية تاريخية ، «تعليق » التاريخ ووضعه بين هلالين حتى إشعار آخر - حتى يبرز الحجر الكريم من تحت أنقاض أفعال العني التي تزيفت على مر الزمن (٣) .

⁽۲) راجع بهدا الخصوص كتاب هوسرل (Iusserliana Bd. I) راجع بهدا الخصوص كتاب هوسرل (۲) P. 82- 83.

 ⁽٣) إلى افعال العني المزيفة هي ثلك التي ترسخت تاريخياً دون التحقق منها عيانيًا. إنها بهذا المعنى من بال الاحكام المستقة ، وليست بالضرورة كاذبة .

ولكم أحبُّ هوسرل ان يُشبِّه مهمة الفيلسوف الفوسولوجي بعمل عالم الآثار. ان الماهية الايدوسية للأشياء، هذا الشيء ذاته، لن يظهر على حقيقته الأصلية للعقل المعاين، (وَلكم أحبُّ هوسرل هذه الكلمة «أصلي» وأكثر من استعمالها في كتاباته) ما لم ينجح العالم الفنومنولوجي في «تقشير» ما تلاصق على الشيء وتحجُّر من الفرضيات والنظريات والبراهين والى ما هنالك من أفعال الوعي والعني التي لا تجد تحقيقاً (Erfuellung) لها في الشيء ذاته » هذا الشيء في عيان أصلى.

إذا فالرد هو رد الأشياء إلى ماهياتها الايدوسية كما تعطى في عيان أصلي . والتعليق هو ذاته الرد إنما في منطور آخر : انه رد كل ما ليس من صلب ماهية الشيء عن ماهيته . انه الامتناع عن الحكم : لا لأن الحكم كاذب ، بل لأن صدقه _ إذا صدق _ ليس مُعطى في عيان أصلي . ليس الصدق هو المهم ، بل اليقين . واليقين في أعمق أعماقه استبصار عياني وبداهة حتمنطقية (ترجمتنا الخاصة لكلمة Apodiktizitaet) ليس من شأن الشك فيها إلا ان يزيدها ، بل يزيدنا ، منها تأكيداً .

_ 0 _

في سياق هذا الرد تُعلِّق عدة أشياء وتحفظ بين هلالين :

أولاً: يُعلَّق كل ما هو ذاتي (Subjektiv) صرفاً في إدراكنا للشيء فيتوجه التفكير إلى الموضوع وينحصر فيه . وعندما نتكلم عن تعليق كل ما هو ذاتي في إدراكنا للموضوع فاننا نعني طبعاً استبعاد ما يخالط هذا الإدراك ، دون وعي منا أحياناً ، من أحاسيس ومشاعر وعواطف ، من رغبات وتمنيات ومخاوف ، من ميول (إلى الموضوع وعنه) وتفضيلات ومواقف . إن الموقف الوحيد الذي يُسمح به هو المُطَل : موقف النظر . هنا ينسى الناظر نفسه كانحجاب الموقف عن منظوره .

ثانياً: يلزم عن هذا الموقف الإدراكي النظر ـ يّ الخالص كونه تأملياً صرفاً بحيت تُعَلَّق بموجبه كل الاهتمامات العملية والمصالح المراسية لمدى الناظر . فهذا ، على كل حال ، غارق في نسيان ذاتي مطبِق . فلا يسأل ، إذ ذاك ، عن حسنات الموضوع وسيئاته ، بل عن ما ـ هيّته .

لكن هذا طبعاً لا يعني ان القطاع العملي (الاخلاقي ، القانوني ، الجمالي ، الديني السخ . . .) لا يحتوي موضوعات تمكن معاينتها فنومنولوجياً . فبالامكان تطبيق المنهج الفنومنولوجي على دراسة ماهيات الموضوعات العملية (من غايات وقيم) فيكون الموقف منها عيانياً وتأملياً صرفاً .

صحيح أن هذا المطلب الموضوعي هو من صلب المنهج العلمي العام . وصحيح انه ، في الشكل أعلاه ، مثال رفيع وبعيد عن امكانيات المواقع . لكن هذا لا يقلل من أهميته بل يزيد في اندفاع الفنومنولوجيا وراءه ، لأنها لا تكون بدونه ما تدعي ، من خلاله ، كونه : أنها علم صارم .

ثم: إذا كانت الموضوعية التي تنشدها الفنومنولوجيا مطلباً علمياً تنادي به شتى العلوم فان عملية الرد الفنومنولوجي ، التي من شأنها وحدها تحقيق مطلب الموضوعية بالنسبة لنا ، نحن البشر التاريخيين ، مردها ذاتها إلى استبصار فلسفي عام أول من لفت الانظار البه في العصر الحديث كان ديكارت : إن معيار الموضوعية بالنسبة الى التمثل هو الجلاء والوضوح بحيث يفهم الجلاء كحضور الشيء ذاته في الذهن المركِّز عليه ، ويُفهم الوضوح كامكانية تمييز الشيء (الحاضر) عن كل ما عداه من الأشياء(1) . إن مهجية الشك عند ديكارت تكمن في كونه عملية استيضاح (تمييز) تستهدف

⁽٤) يعالج ديكارت هذه المسألة في معظم كتاباته . لكن «مبادىء الفلسفة » تستفيض في شرحها .

الجلاء ، بل عملية تمييز تحقق ، بوصفها كذلك ، غاية الجلاء . كذلك الرد الفنومنولوجي فهو ، في جوهره ، عملية تمييز جذري في ثنايا المعنى بالنسبة إلى أفعال عنيه ونمط تحقيقها في عيان أصلى جلي .

-7-

بذلك نصل الى تعليق ثالث في مسيرة الفنومنولوجيا نحو الموضوعية . فكل عني لا يعاين موضوعه أصلياً ينبغي تعليقه ووضعه بين هلالين . من هنا ضرورة التمييز بين مختلف أنواع العني : من عني سابق (Vormeinung) يسبق حصول العيان ولا يجد تحقيقه في معطياته ذاتها ، إلى عني مُشْرِك (Mitmeinung) لا يسبق العيان لكنه يرافقه على نحو « إندساسي » فيدّعي صدق ما ليس معطى بذاته في العيان الاصلي ويعني أكثر منه (Mehrmeinung)

إنَّ هذا كله يعني ، على صعيد تطبيق المنهج الفنومنولوجي ، ضرورة تعليق كل الفرضيات (Voraussetzung, Presupposition) والافتراضات (Hypothesen) والنظريات التجريبية (الاستقرائية ـ الاستنباطية) والميتافيزية . فهذه كلها تقوم في النهاية ، بوصفها مشاريع توسعية ، على تخطي حدود العيان الأصلي ومعطياته بذاتها . كذلك بالنسبة إلى مختلف أنواع البراهين والتفكير المرجعي ، مما يفقد عيانه الأصلي وعنيه للموضوعات ذاتها برجوعه إلى التقليد السلفي والتصديق الاستشهادي . فهذه ينبغي تعليقها أيضاً ووضعها بين هلالين حتى إشعار آخر ـ حتى يتوفر لها عيان أصلي ، أو ، في أقل تعديل ، حتى يمكن التأكد منها مداورة انما على أساس عيان أصلي مباشر .

لنلاحظ هنا أننا لم نقل في الجملة الأخيرة «حتى يتوفر لها عيان » ، بل «حتى يتوفر لها عيان أصليّ » . ان العيان ليس مما ينبغي علينا انتظاره ، فهو متوفر لنا في هذه الحياة توفر الحياة ذاتها لنا . فالوعي ذاته عيان ، والعيان هو

غط كينونتنا الواعية في هذا العالم. ما ليس دائماً متوفراً لنا ، بالمقابل ، هو العيان الأصليّ . من هنا ان عملية الرد الفنومنولوجي هي ، في جوهرها ، عملية «تأصيل للعيان »(٥) ، عملية تقويم للنظر حتى لا «نرى » ما ليس معطى بذاته ونرى كل ما هو معطى بذاته . من أجل هذه الغاية ينبغي استبعاد كل أفعال العني التي ترى (تدعي رؤية) ما ليس معطى بذاته في العيان ، كما ينبغي استقصاء كل أفعال العني التي لا ترى ما هو معطى بذاته في العيان . فإذا تيسر لنا «تشحيل » كل أفعال الوعي هذه ، من زائفة في العيان . فإذا تيسر لنا «تشحيل » كل أفعال الوعي هذه ، من زائفة وقاصرة ، سوف نجد أنفسنا ، حكماً وبطبيعة كينونتنا العيانية في العالم ، في عيان أصلي ، بل في العيان الاصلي ، بحيث نرى الأشياء ذاتها وكها هي بالفعل . هذا هو إذا المعنى الأعمق للبداهة عند هوسرل : انها الوجه المعرفي بعالمية الوعي ، لكينونته وعياً في العالم ولكونه وعياً للعالم .

.. ٧ -

بعد ان ننجح في هذه التعليقات الثلاثة نجد أنفسنا أمام الموضوع وجهاً لوجه وقد أصبحنا نعني الشيء ذاته في عيان أصليّ . لكن هذا العيان لا يعني أنَّ السيرورة الفنومنولوجية قد وصلت وأنَّ مسيرة الرد الفنومنولوجي قد انتهت . فعملية التعليق لا تكتمل بمجرد اننا قد نبشنا الموضوع من قعر التاريخ وفلشنا عن وجهه التراب المتراكم عليه بفعل البني والممارسات الثقافية واللغوية والايديولوجية والخ . . .

إن تعليق التاريخ ليس كافياً إذاً من أجل إبراز « الوجمه الحقيقي » للشيء الذي ظهر لنا بذاته من خلال عملية الرد وتعليق التاريخ . فكأنه لا يجوز إعفاء هذا الشيء ذاته من مسؤ ولية تاريخه الخاص ، أو . على الأقل من بعض مسؤ ولية ما حدث له في التاريخ . كأنَّ هذا الشيء ذاته كان يحمل

 ⁽٥) بهذا المعنى بمكن تسمية هذا العيان الاصلي (العودة إلى الاشياء ذاتها) تـأويلاً ـ بـالمعنى الحرفي للتأويل (العيان الاول) .

يذور سقوطه في « الفردوس » أولاً: في العيان الأصلي . وإن توفرت لنا ، هذه المرة ، عودة أكيدة إلى فردوس العيان والعيان الفردوسي (الأصلي) يصبح من المتوجب علينا ان نقضي على تلك البذور ونُفرِّ غالشيءذاته منها حتى لا يعيد التاريخ نفسه وتتكرر قصة السقوط في التاريخ ، أو قصة السقوط - في - التاريخ .

لكن الطريف في هذا الأمر أنَّ نجاحنا في القضاء على بذور السقوط ، لا يرجعنا إلى فردوس العيان بقدر ما يدفعنا ، بل يرفِّعنا إلى جنته . فإذا كان العيان الفردوسي قد سبق التاريخ فان جنة العيان ما تزال تنتظرنا في نهاية الحط التاريخي (المنهج الفنومنولوجي كطريق) وتتويجاً له . وجنة العيان لا تكمن في عيان الشيء ذاته بقدر ما تكمن في بداهة ماهيته الايدوسية . وهذه البداهة أرفع منزلة في سلم اليقين . بذلك يتخذ المنهج الفنومنولوجي من خلال الرد والتعليق (النفي) وجهة جدلية وطابعاً ديالكتيكياً ، فيجتمع ، في نهاية المطاف ، كل من هيغل وماركس وهوسرل لا حول استطالية التاريخ (اليهودي ـ المسيحي) وحسب ، بل حول حركته الارتقائية أيضاً .

بذلك تبدو الفنومنولوجيا قصة سقوط الوعي من (فردوس) العيان الاصلي في (تاريخ) الغموض (الاحكام المسبقة) وارتقائه منها على نحو منهجي الى البداهة . من قال ان غراب الفلسفة لم يعد عند المساء إلى فلك نوح ؟

- ^ -

بعد ان نَفْرغ من تعليق التاريخ لن تسلم « الطبيعة » (الخاطئة ؟) بدورها منه : علينا ان نداهم الشيء ذاته حتى « نطهًره » من كل ما ليس من صلب ماهيته الايدوسية . وهذا هو التعليق الرابع في عملية الرد .

إن أول ما يلفت نظر هوسرل على هذا الصعيد هو وجـوب فَصل إنّية الشيء عن ماهيته ، وتعليق وجود الشيء . أنّ وجود الشيء ليس من صلب ماهيته قيل . أنّ وجود الشيء لا يدخل في تعريفه قيل أيضاً . أنه ليس صفة

فهذا يكاد أن يصبح (بعد كانط) من المسلّمات في الفلسفة . لكن أحداً من هؤ لاء جميعاً _ قبل ديكارت _ لم يخطر له في بال أن يعلق وجود الشيء ، إذ كان التيقّن من هذا الوجود غايتهم القصوى _ خصوصاً بالنسبة الى « الشيء الأعظم » (أنسلموس) . هذا التيقن لم يكن سهلاً بالنسبة لأحد منهم . فحتى ديكارت ذاته _ ومنه ، حسب الظاهر تعلّم هوسرل مبادىء التعليق كها تجسدت في الشك المنهجي الديكاري وما انبثق عنه من يقين « الأنا أفكّر » وجود العالم . وهو لم يستطع برهان وجود الله قبل ان يسنطيع برهان وجود العالم . وهو لم يستطع برهان وجود العالم إلا بقدر ما استطاع برهان وجود الله . وعندما علق ديكارت ، في شكّه المنهجي ، وجود العالم ، لم يخطر وجود اله ان الاحتفاظ عاهيته من شأنه ان يكل مسألة الانانة (Solipsism) _ حتى لا نقول ، مع هوسرل ، انه يؤ دي الى انحلالها .

وكانط ، من جهته ، اعتبر الوجود من أصعب مسائل الفلسفة .

أما هوسرل فاعتبر أنَّ الوجود ليس من معطيات العيان الأصلي ـ ولا حتى وجود الشيء ـ المعطى ـ بذاته في ـ عيان ـ أصلي . إن وجود العالم ليس بديهياً دون منازع ، وذلك بمعنى ان بداهة هذا الوجود ليست حتمنطقية بديهياً دون منازع ، وذلك بمعنى ان بداهة هذا الوجود ليست حتمنطقية فيه _ ما الحتمنطقيّ ، عند هوسرل ، فهو ما لا يمكن الشك فيه _ دون أن يؤدي الشك فيه إلى التيقنّ منه . وهذا معنى خاص للحتمنطقية تتخذ بموجبه طابع المباشرة بعد ان كان معناها الأصلي ، كضرورة منطقية ، لا يخلو من المداورة والاستنتاج . ليس الوجود ، إذاً ، بهذا المعنى حتمنطقياً . ليس وجود العالم ، على الأقل وجوده الوقائعي ، حتمنطقياً ، إذ سبت التجربة الفردية فقط ما قد يفقد قيمته وينتهي الى وهم من أوهام الحواس ، بل إنَّ روابط بجملتها لتجربات فترة معينة بما يمكن شمله في نظرة واحدة عامة ، قد تنكشف في النهاية كوهم تحت عنوان «حلم مترابط الأجزاء »(٢) . ليس ، إذاً ، وجود العالم حتمنطقياً . ولا بداهة هذا الوجود الأجزاء »(٢) . ليس ، إذاً ، وجود العالم حتمنطقياً . ولا بداهة هذا الوجود

⁽٦) راجع ، أعلاه :

هي أولى البداهات المتوفرة لنا(٧) . فكيف لهذا الـوجود ان يُعـطى في عيان أصلى ؟ إذ ذاك ينبغى تعليقه .

_ 9 _

بعد تعليق وجود الشيء ذاته تبقى ماهيته (Wesen) في أرض العيان الأصلي غير متأثرة بتعليق الوجود . فالتعليق ، على كل حال ، ليس بكراناً لهذا الوجود ، بل مجرد حجب النظر عنه . والتعليق الفنومنولوجي ، أينها حلً ، لا يتضمن ، بوصفه كذلك ، أيَّ حكم تقويمي بالنسبة إلى مُعلَقِهِ (بفتح اللام) . وهذا يعني طبعاً امكانية صدق الأحكام المعلَّقة . فهي لم تعلَّق لأنها كاذبة بل لأن صدقها . إذا صدقت ـ ليس معطى في عيان أصلي ، فلا يتسم بطابع « العطاء الذاتي » والبداهة .

تتقوّم ماهية الشيء في صفاته المترابطة على نحو ضروري . من هنا أيضاً ظهورية الماهية في الاستعمال الفنومنولوجي : لأن الصفة هي ما يمكن وصفه تنبغي معاينته ورؤيته أولاً . والظهور يُحدَّد بالرؤية .

ولا تتقوّم ماهية الشيء في كل صفاته ، إذ ان بعضاً من هذه الصفات لا يلازم ماهية الشيء على نحو ضروري . من هنا أن الصفات العرضية ليست من صلب الماهية الفنومنولوجية ، ولو انه يمكن القول ، في اعتبار آخر ، أنّ الماهية هي كل ما هو الشيء ، انها مجموع صفاته كلها .

إنَّ ما يبقى من الماهية ، بعد استبعاد العرضيِّ منها في تعليق جديد خامس ، يدعوه هوسرل : ماهية ايدوسية . والماهية الايدوسية ، التي تتقوّم في الصفات الضرورية ، هي بنية الشيء الأساسية أو بنيته الماهوية بحيث لا تقتصر البنية على روابط علائقية بل تتعداها لتشمل ، كما قلنا ، جوانب وعناصر وصفات ضرورية لماهية الشيء . هذا التعليق الخامس يدعوه

⁽٧) نفس المرجع أعلاه .

هوسرل «أيدسة » او « مَمْثَلَة » (Ideation, Ideierung). ومع ان الأيدسة نوع من التجريد فهي تختلف عنه على نحو جذري عندما يفهم بمعناه البسيكولوجي النفساني كما دعا اليه المسكلجون (Psychologisten) أمثال باركلي وميلل وتيودور ليبس وغيرهم .

ولا مجال هنا للخوض في مسألية هذا الفرق الأساسي بين هوسرل والمسكلجين . ف « الابحاث المنطقية » تصب ، بمعظمها ، في توضيح هذا الفرق . وبالرغم من ذلك فلا يسعنا هنا الانزلاق فوق هذه المسألة دون التعرض لها ولو بقليل . فلنكتف هنا بهذا القليل :

- 1 • -

إن التجريد ، عند المسكلجين ، لا يمكن فصله ، في نظر هوسرل ، عن التركيز (Aufmerksamkeit) . فالتجريد هنا هو فعل تركيز على احدى نواحي الموضوع لجهة إغفال نواحيه الأخرى . إن ما يبرز من خلال هذا التجريد لا يعدو كونه جزءاً من كل . أما الأيدسة الفنومنولوجية فليست تركيزاً جذا المعنى ، لأنها تنطلق من كلية المعني في فعل العني كما يظهر لها ، هذا المعنى ، في عيان أصلي (^) . من هنا أنّ ما يبرز من خلال هذه الأيدسة كموضوع عياني ليس جزءاً من كل ، بل كل قائم بذاته ، أو نوع كلي .

إن غاية المسكجلين من خلال نظريتهم في التجريد هي شرح « وعي العام » _ (Allgemein heitsbewusstsein) . لكنهم ، في النهاية ، يقضون عليه كلياً ، فلا يبقى من وعي الكليات سوى القضاء الكلي على وعيها (٩) .

⁽٨) راجع ، : « الابحاث المنطقية » أعلاه ، القسم الاول من الجزء الثاني ، طبعة نيماير (١٩٦٨) ص ١٣٠ (المقطع الاوسط) . (Logische Untersuchungen)

⁽٩) راجع ، أعلاه ، الفصل الثالث ، وخصوصاً الفقرتين ١٨ و ١٩ من « الابحاث المنطقية » ، Szilasi, : القسم الأول من الحزء الثاني . وراجع ايضاً : الفقرات ١٥ من كتاب : wilhelm, Einfuehrung in die phaenomenlogie Edmund Husserls Niemeyer Verlag, Tuebingen 1959.

وليس هدف هوسرل ان يقول أنّ من شأن الأيدسة ، بالقابلة مع التجريد التركيزي ، ان تعاين كلية الموضوع دفعة واحدة ، بل أنَّ ما يظهر من الموضوع في عيانها الموضوع هو كلّ لا جزء ، هو ظاهرة (Phaenomen) بالمعنى الفنومنولوجي . وحيث «يتم وعي العامّ عيانياً ، أي كتجريد صادق وأصيل ، هناك ، بدون شك ، يتم أيضاً وعي الموضوع الفردي المعطى في العيان المؤسس مع أنه (هذا الموضوع الفردي المعطى في العيان المؤسس) لا يكون معنياً البتة »(١٠) .

بكلمات أخرى: ان الأيدسة الفنومنولوجية تعي الموضوع (المعطى في العيان الحسي مثلًا) ككل ، لكنها لا تعنيه كله ، بل تعني جانباً من جوانبه يظهر لها بدوره ككل نوعي ، كماهية ايدوسية ، لا كجزء من الموضوع ككل .

إذاً فالماهية الأيدوسية ، أو مجموع الصفات المترابطة على نحو ضروري لا انفكاكي ، تُعنى سوية في فعل عني واحد ، وهي تُعنى ككل نوعي . فالصفات المترابطة على نحو ضروري في الماهية الايدوسية للمثلث مثلاً لا تُعنى كمثلث بصفته ما يمكن همله على موضوعات مختلفة ، كما في قولي أنَّ هذه اللوحة مثلثة الشكل ، ولا كمثلث بصفته فرداً من صنف المثلث المكنية . إنَّ الماهية الايدوسية للمثلث تُعنى كالمثلث من حيث هو المثلث » ، أو من حيث هو كلَّ نوعي ، أو كلية نوعية يطالب لها هوسرل بنحو خاص من أنحاء الوعي ، ونوع خاص من أفعال العني أو التمثل (١١) .

إن مطالبة هوسرل بفعل عنيوي خاص من شأنه وعي الماهية الأيدوسية كمفهوم عام ، هذه المطالبة تعكس قناعته الراسخة أنَّ المعنى بشكل عام ومعنى التصورات العامة بشكل خاص لا يُستقرأ على نحو تجريبي ، بل يعاين في الحالة الفردية الواحدة . إنَّ الأيدسة ، أو المَمْثَلَة ، هي هذه المعاينة بالذات . إنها معاينة المعنى العام وعيانه في الموضوع الفردي .

⁽١٠) راجع ، أعلاه : « الابحاث المنطقية » ، القسم الاول من الجزء الثاني ، ص ١٥٩ . (١١) المرجع أعلاه ، فقرة ١٦ .

من جهة أخرى فان مطالبة هوسول بهذا الفعل العنيوي الخاص بالماهيات العامة تفترض عدم تأثر عمومية المعنى أو كليته بمحدودية الفعل العنيوي الخاص . وهذا ما يؤكد هوسول أيضاً عليه في أكثر من موضع واحد .

- 11-

من الواضح اننا لن نستطيع ، ضمن اطار هذا البحث ، الخوض في تفاصيل هذه المعاينة الفنومنولوجية للماهيات الأيدوسية (Wesensschau) . بالنهاية فان الممارسة الفعلية هي الإطار الأصلح لاتقان هذا الفن ، فن العيان والمعاينة . وهو ، على كل حال ، مرتبط بنوعية « العين » على نحو وثيق ، بحيث لا يفيد من قواعده معشر الناس ممن لهم أعين ولا يبصرون .

إن عيان الماهيات في شكله أعلاه مُفصّل على قدّ موضوعات « الأبحاث المنطقية » ، التي هي ، بالطبع ، موضوعات منطقية صرفاً . لقد كان رائد هوسرل في هذه الابحاث صياغة منهج فلسفي يبتعد بالمنطق عن مغالطات المسكلجين الذين كانوا في غالبهم ذوي نزعة جَتْرَبِيَّة أدّت بهم إلى خلط الحقيقة بالواقع من جهة ، وإلى تذويب الحقيقة في هذا الواقع من جهة أخرى . من هنا مشلاً محاولة جون ستيوارت ميلل تأسيس المنطق الصوري على نحو تجريبي استقرائي ومحاولته (مع غيره) تفسير القوانين المنطقية الأولى على نحو تفسيري نزع عنها مثاليتها وقضى على موضوعيتها وضرورتها المطلقة ، وجعل منها قوانين تعكس البنية الواقعية للتفكير البشري .

لكن الموضوعية التي كان من شأن عيان المعطيات ان يتوصل اليها بصفته ، على حدّ تعبير هوسرل ، رجوعاً « إلى الأشياء ذاتها » ـ هذه العينية التي أفضى اليها العيان عادت فقرَّبت هوسرل وفنومنولوجيته (التي كانت ، بفعل ذلك ، ما تزال في مرحلتها الوصفية عند ذاك) من الوَضْعَنِيَّة (Positivism) . أليست الموضوعية رائد الوَضْعَنِيِّين أيضاً ؟ فكيف لهوسرل ان يبعد الأن شبح الوَضْعَنَة عن موضوعيته ، وكيف له ان يُبقي الأشياء ذاتها

وماهياتها الأيدوسية في منأى عن وَقْعَنِيَّة الوَضْعَنِيِّن ؟ بل ، وفي منظور أعمّ ، كيف لهوسرل أن يفهم الموضوعية من جديد بحيث يأتي مفهومه لها اطاراً معمقاً « يرفع » التناقض بين المثالية والوضعية إلى تركيب وحدويّ جديد ؟.

كل البلية في ان الرجوع إلى الأشياء ذاتها كان لا بدله من أنْ يُفهم كالعودة إلى الأشياء في حد ذاتها . كيف لا وقد أن الرد والتعليق على كل ما عَلِقَ بالموضوع من التلونات المذاتية (فرضيات ، أحكام مسبقة ، افتراضات ، نظريات والخ . . .) فبرز الشيء ذاته شيئاً بحد ذاته وموضوعاً خلص من كل مؤثرات الذات . من هنا أنه لا بداهة العيان ولا تعليق الواقع الزمكاني (das Faktum) كان من شأنهما إبعاد شبح الوضعنية عن منتهى الطريق الفنومنولوجي وموضوعية « الأشياء ذاتها » .

إلا أن الحل لم يكن ، في نظر هوسرل ، في التخلي عن الموضوعية كغاية الوصف الفنومنولوجي ، بل في الارتفاع بالفنومنولوجيا من الوصف العياني إلى الرد الترانسندنتالي ، أي من التحول من وصف الموضوع في مناى عن اللذات والمؤثرات اللذاتية الى وصف تَقَوَّم الموضوع في أفعال اللذات ذاتها (١٢) .

فها هو « الموضوع » في نهاية المطاف ؟ وكيف يمكن عزله عن الـذات ؟ اليس هو ، بالنهاية ، موضوعاً من قبَل ذات ؟ هـل هناك من موضوع ليس من وضع واضع ؟ وكيف يمكن فهم الموضوع بمعزل عن وضع واضعه . هذا

⁽١٢) هنا يميز هوسرل (طبعاً ابتداء من « الافكار » وصاعداً) بين الموقف الطبيعي والموقف الترانسندىتالي . في الموقف الطبيعي نواجه العالم على نحو عقوي كها في الحياة العادية وفي محتلف العلوم . أما الموقف الترانسدنتالي فهو موقف نقدي يرتد عن العالم « الموضوعي » (objektiv) إلى حياة الوعي حيث يتقوّم العالم كموضوع (gegenstand) قصدي في أفعال الوعي . تأملات كارتيزيائية فقرة ١٥ . من هنا أن التصدي لحطر انرلاق الموضوعية باتجاه الوضعية لا يكون في التخلي عن الموضوعية كمطلب فلسفي ، بل في ارجاع الموضوعية إلى إطار « وضعها » الذاتي وفي إبراز الأبعاد الذاتية (بالمعنى الترانسندنتالي ، طبعاً ، لا النفساني) لمعنى الوصعية بالذات .

الوضع ، إذا فهم على حقيقته ، يبرز ، في نظر هوسرل ، كتقوّم الموضوع في الذات الواضعة .

- 17 -

إن العالم المزعوم بِحد ذاته هو في النهاية عالم مزعوم بحد ذاته . انه موجود بالنسبة لي _ ولا يكون وجوده بالنسبة لي إلا على نحو ما أعنيه في أفعالي الذاتية . فإما ان أعنيه على نحو الادراك الحسي أو أن أعنيه على نحو التذك أو على نحو التوقع أو الظن ، أو التفكير ، أو الافتراض ، أو الحب أو الكراهية والخ . . . ان موضوعية العالم (Objektivitaet derwelt) تعني في الكراهية (الأصح : في البداية) كونه « أوضوعاً » (Gegenstand) في أفعال النهاية (الأوع أعلاه : كونه مُدركاً ، متذكراً ، متوقعاً ، مفترضاً ، مفترضاً ، مفترضاً ، معروهاً . باختصار معنياً من قبل ذات ، متمثلًا كأوضوع في أفعال عنيها .

إن هذا وجه آخر للقول ان الأشياء ذاتها لا تعرب عن ذاتها إلا كها « يضعها » الوعي ، إلا كها تظهر للوعي في أفعاله « الواعية » . بذلك تصبح الأشياء ذاتها ظاهرات (Phaenomena) في الوعي ، أو ظاهرات تتقوّم في الوعي .

لكن هـذا من شأنه أن يرتب تحولًا هاماً بالنسبة لسيرورة الفنومنولوجيا . فلا تبقى تعاين « الموضوعات » مجردة عن تعلقاتها الذاتية وعلاقاتها بالذات المعاينة ، بل تحوّل نظرها الى الذات الواضعة والمموضِعة لتدرس الانحاء المختلفة لنشاطها « الوضعي » والمموضِع . بذلك تصبح أوضوعات الوعي مُعطيات من عطاء الوعي ذاته يعطيها في أنحاء محددة هي ، في الأساس ، أنحاء وعيه لها .

هذا التضايف بين الذات والموضوع يجعل من الذات ، بـالضرورة ، ذاتاً « واضعة »لأوضوع بحيث ، أيضاً ، يشير الأوضوع، بالضرورة عينهـا ،

إلى الذات التي تضعه . إن الفنومنولوجيا الترانسندنتالية تجعل من هذا التضايف بين الذات والموضوع شغلها الشاغل فيتضح لها ان فرانز برنتانو كان على حق أكيد عندما رأى ماهية الوعي كامنة في كونه ، دائماً ، وعياً له شيء (Bewusstsein von etwas) ، في كونه دائماً عنياً له شيء . بذلك تصبح الفنومنولوجيا نظرية ترانسندنتالية والنظرية الترانسندنتالية تحليلاً لعنيوية الوعى ، التي تدعى عموماً قصديّته (Intentionalitaet) .

لكن التحول من الموضوعية الأولى الى المنظور الذاتي ليس تحولاً من « الفلسفة كعلم صارم » (١٣٠) إلى التفلسف كخيال مجنّح طائر . ولا ارتقاء الفنومنولوجيا الوصفية (التي مارسها هوسرل في « الأبحاث المنطقية ») إلى الفنومنولوجيا الترانسندنتالية (التي بدأ هوسرل مسيرتها في « الأفكار ») جاء ترفّعاً فوق منهجية الرد والتعليق .

وحدها الانطلاقة ، كما يمكن القول ، قد تغيرًت . فعوضاً عن أن ينطلق التحليل من الموضوع كما تظهر ماهيته الايدوسية في العيان الخيالص ، أصبح ينطلق من الذات الواعية حتى « تظهر » الموصوعات في أفعال وعيها وعنيها ، حتى تظهر الموضوعات له متقوِّمة في هذه الافعال الذاتية . بذلك أصبحت الفنومنولوجيا، طبعاً ، تحليلاً لقصدية الوعي ، ونظرية في التقوّم « الذاتي » للأوضوعات المعنية في الوعي ، بعد ان كانت ، كما بدأت ، الذاتي » للأوضوعات المعنية في الوعي ، بعد ان كانت ، كما بدأت ، (Wesensenslehre) ونشاطاً حثيثاً في سبيل معاينة هذه الماهيات ويضمن موضوعية العيان والرؤية .

إن الردة الذاتية الجديدة ليست تطرفاً جديداً في مقابل التطرف الموضوعي الأول . ليست غايتها تـذويب الموضوع في الذات ، ولا حتى ـ في

⁽١٣) لهوسرل كتاب بهذا العنوان عيىه يعود إلى سني « الابحاث المنطقية » صدر ِلأول مرة سنة ١٩١٠ ـ . ١٩١١ في المجلد الأول من مجملة لوعوس .

مقابل التعليق الأول للذات ـ تعليق الموضوع . إن الكلام الجديد عن الذات هو ، في الوقت ذاته ، كلام عن الموضوع . وهذا هو المعنى العميق للكلام الجديد عن قصدية الوعى .

- 14-

على هذا الصعيد يميز هوسرل بين الوجه الذاتي لتجربة الوعي (ما يسميه هوسرل Noesis ونعرّبه هنا بكلمة « نِواط ») ووجهها الأوضوعي (ما يسميه هوسرل Noema ونعربه هنا بكلمة « نِماط ») . ان عنيوية الوعي التي أوجبت هذا التمييز تقضي أيضاً بامتناع الفصل بين النواط والنماط بحيث لا يكون أي فعل من أفعال الوعي إلا بكلا هذين الوجهين المتضايفين .

إن النواط هو فعل الأنا من حيث حضوره الحي الفعّال في عملية الوعي والادراك (١١٠). هنا الأنا يأخذ ويعطي في تكامل قصدي تتقوَّم فيه الأوضوعات المعنية بصفتها معنى أوضُوعي (gegenstaendlicher Sinn) يتقوَّم في كمون الوعي . أما النماط فهو هذا المعنى الأوضوعي ، هذا الموضوع المعنيّ ، المتقوّم في نواطية العني (الوعي) كمنتوجة موضوعة من هذا المفعل تباطن فيه وتشترك في نمط كينونته القصدية فلا تكون بمعزل عنه .

إن التضايف بين النواط والنماط هو تضايف بين أنحاء العني والوعي من جهة ، (مثلاً أفعال الإدراك والتذكر والتوقع والحب الخ . . .) والمعنيات وأوضوعات الوعي من جهة أخرى (المدركات ، المتذكرات ، المتوقعات ، المتوقعات ، المتفوم الأوضوعات في الخ . . .) . هذه المعنيات الأوضوعية هي معطيات لأن تقوم الأوضوعات في أفعال العني هو فعل عطاء : ان المعنى الأوضوعي القصدي هو من عطاء الذات ومن « وضعها » بالمعنى الأصلي لهذه الكلمة .

Robberechts, I..., مكدا يعبر روبرشت عن ماهية النواط عند هوسرل . راجع ص ٩٢ من ٩٢. Edmund Husserl, Eine Einfuchrung in seine phaenomenlologie, Classen Hamburg 1967.

من هنا ان تحليل عنيوية الوعي أو قصديته لن يكتمل ما لم ينتشر على خطوط التضايف أعلاه ، فلنتعمَّق في وصف أنحاء النواط ونتوغل في الكشف عن أنماط النماط(١٥٠).

إن تضايف النواط والنماط في أفعال الوعي له ، عند هوسرل ، آفاق أربعة ينبغي على التحليل العنيوي أن يطل عليها ويُسرَّح اطلالته في رحابها . هذه الأفاق الأربعة هي : ١ - الافق الداخلي ، ٢ - الافق الخارجي ، ٣ - الافق الزمني و٤ - الافق البينذاتي .

-18-

قبل أن نحاول الإطلالة على هذه الآفاق الأربعة لا بـد من التذكـير بما سبق التأكيد عليه في بدايـة هذا البحث : نعني الـطابع المنظوري الذي يميـز نظر الوعي وبالنالي رؤيته .

ليس الوعي فقط وعياً للعالم . اننا لا نستنفد معنى قصدية الوعي إذا نحن لم نفهم هذا الوعي للعالم بصفته وعياً في العالم . وهده الملاحظة تبقى صادقة بمعنى فنومنولوجي مفعم حتى عندما يبدو لنا في نهاية المسيرة الفنومنولوجية وكنتيجة قصوى لعملية الرد الترانسندنتالي التي يجريها هوسرل على الذاتية الترانسندننالية وان الوعي قد « طُلَق » من العالم وأُفلت من براثن حتميته الطبيعية .

لكن الوعي بصفته وعياً للعالم في العالم يعني ، بالنهاية ، موقعية الوعي في هذا العالم ، وذلك بالرغم من امكانية شُتْرَكة هذا الوعي أو جَتْمَعْتِهِ (Verge meinschaftung) في العالم (ثقافة ، كنيسة ، طائفة ، دولة ، الخ . . .) . كل وعي للعالم ، بصفته وعياً في العالم ، له موقع خاص به في

⁽١٥) انحاء الموعي المختلفة تتمثل في فعل الادراك ، مثلا ، او التدكر او التوقع السح . . أما المساط المعيى فتتمثل في انماط كينونته المعينة مئلاً في كونه ماضياً ، حاضراً ، مقبلاً ، (انماط كينونية Seinsmodi) . راجع « تأملات كارتيزيائية ، ، أعلاه ، ص ٧٤ ـ ٧٠ .

العالم. وكل وعي للعالم له موقع حاص به في العالم مرتبط، في نظرته إلى العالم وبالتالي في رؤيته للعالم، بمحدودية موقعه في العالم ومحدودية الموقع هي من صلب موقعيته أي من صلب تعريف ماهية الموقع كموقع بذلك فإنَّ محدودية النظر إلى العالم وبالتالي محدودية رؤية العالم هي أيضاً من صلب موقعية الوعي بصفته وعياً للعالم وفي العالم . من الصعب جداً حتى لا نقول انه ممتنع ومستحيل تفكير وعي للعالم يقع في العالم ويرى العالم برمته من موقعه الخاص في العالم . إنَّ من شأن ذلك ان يعني ضرورة النظر من الموقع الخاص إلى العالم ككل ، وضرورة رؤيته ككل - بما فيه الموقع الخاص بالناظر والرائى .

إن هذه الصعوبة هي سبب رئيسي لضمور « الوعي الذاتي » في فلسفات اليونان القدامى . وأفلاطون ذاته يحدثنا عن هذه الصعوبة في حوار « خارميدس » حيث يقول انه لا يوجد سمى يسمع ذاته ، أو إحساس يحسن ذاته صرفاً ولا يحسن موضوعات معينة . كذلك ، كما بتامع القول ، لا توجد رغبة ترغب في ذاتها دون سائر الملذات ، ولا توجد أمنية لا ترغب الخير ، بل ذاتها . ثم يزيد انه ليس من حب يحب ذاته دون الموضوعات الجميلة . كل هذا يعود ، عند افلاطون ، إلى اعتقاده الراسخ انه من المحال أحياناً ومما يصعب تصديقه أحياناً أخرى ، أن يفضي تعلق الشيء بذاته إلى أي تعين من تعينات هذا الشيء (١٥)(١٠) .

-10-

فبل ان نعود إلى الآفاق الأربعة التي ينبغي الكشف عنها بالنسبة لكل

⁽١٦) افلاطون ، « حوار خارمیدس » راجع خصوصاً المقاطع الـالیة : 167 d-c

^{- -}

¹⁶⁸ a-e

^{. (}١٧) ارسطو ايضاً يتعرض لمسألية الــوعى الســداني ، انما على نــو غير مباشر وذلك في « الميتافيزياء » . 1010 b .35, 1011 a 1-2. 1074 b .35.

تضايف نواطي ـ نماطي مما يتقوّم في أفعال المذات الترانسندنتالية ، لنلاحظ هنا ، ما دمنا في البداية ، ان التعديل الذي أُجري على الرد الايدوسي باتجاه الرد الترانسندنتالي (تسليط النظر على أفعال الذات الترانسندنتالية ودورها القوامي في عملية المعرفة والبداهة) لا يعني البتة التخلي عن أي من المطلبين التالبين :

أولًا: إنّه لِا يعني التخلي عن مطلب الموضوعية من حيث هي تستبعد كل حكم مسبق وتستثني كل عني لا يجد تحقيقه في عيان أصلي .

ثانياً: انه لا يعني التخلي عن مطلب تعليق الوجود (das Faktum). إن موقعية الوعي _ في _ العالم ، التي تكلمنا عنها في المقطع السابق ، لا تعني بالضرورة وجود وعي تجريبي كواقع في العالم ، بقدر ما تعني موقعيته حين يوجد كواقع في العالم . فلقد قلنا ان الموقعية هي من صلب ماهية الوعي ، ولم نقل عن وجوده كواقع انه من ماهيته أيضاً .

طبعاً هذا لا يعني ان الفنومنولوجيا الترانسندنتالية تنكر وجود الوعي الفعيلي كواقع في العالم . لا شك ، من هذا القبيل ، في وجود الوعي كواقع . لكن هذا الوجود الواقع ليس موضوع اهتمام خاص بالنسبة للفنومنولوجيا ولا يشكل بالنسبة لها أية مشكلة . فالوجود والواقع يتقوم ، كسائر الأشياء في العالم ، كمعنى في الذات الترانسندنتالية وأفعالها العنيوية . انه يتقوم فيها كأحد معاني الكينونة (Seinssinn) : لنقل مثلاً كمعنى « الكينونة الواقعة » أو « الكينونة واقعاً » (Wirklichsein) .

من هنا ان مطلب تعليق الوجود (الردّ) ما يزال يحتفظ بمطلبيته بالنسبة إلى كل الموضوعات التي يُطرق المنهج الفنومنولوجي باتجاهها، فلا يهتم هذا المنهج بهذه الموضوعات إلا بصفتها تضايفات نواطية ـ نماطية في الوعي . بذلك يقدم هوسرل تأكيداً جديداً على أن ردته الذاتية الجديدة قد أبقت على منهجية الردّ، وبالتالي فهي لن تعرّض الفنومنولوجيا إلى أخطار السكلجية

(Psychologismus)(^^). ان الردة الذاتية الجديدة هي ، بالحري ، ردة ترانسندنتالية لا تأمه للوقائع والعرضيات ، بل تُعنى ببنية الوعي الماهوية بصفتها بنية قصدية ، أي مصفتها تضايفاً نواطياً ـ نماطياً يطل ، ماهوياً ، على آفاق مختلفة (١٩) .

-17-

لكن ما هو الأفق ؟

إن « الأفق » تعبير من صلب الجهاز اللفظي الفنومنولوجي وضعه هوسرل من أجل توضيح بنية الوعي القصدية . فكل فعل يعيشه الوعي يسم ، بصفته فعلاً متغيراً باستمرار إن لجهة ترابطه في الوعي أو لجهة المراحل المختلفة لانسيابه ، بأفق متغير افق قصدي لامكانيات الإحالة (Verweisung) . والإحالة هي إحالة على إمكانيات الإحالة (Potenzialitaeten) خاصة بهذا الأفق . فمثلاً لكل ادراك حسي بوصفه ادراكاً فعلياً أو ادراكاً لما هو معطى بالفعل من جوانب الموضوع ، ان يجيلنا على الجوانب غير المدركة فعلياً في هذا الموضوع ، إنما المعنية ، في ادراكنا له كموضوع ، على نحو التوقع ، أي تلك الجوانب التي نتوقع « قدومها » كموضوع ، على نحو التوقع ، أي تلك الجوانب التي نتوقع « قدومها » العياني توقعاً لا عيانياً (۲۰).

ولئن تعمددت الأفاق وتنوعت فان شعمار المدرك بالنسبة اليها جميعها هو: « انني ما أزال أستطيع غير ما أفعله الآن » ، وذلك بغضّ النظر عما قد

⁽۱۸) لقد بدأ هوسرل نشاطه الفلسمي كأحد دعاة السكلجية. إن كتابَه « فلسفه الحساب » الذي ظهر سبة ۱۸۹۱ يعود إلى تلك الفترة لكنه لم يلبث أن ارتبد على السكلجية في ما بعد. إن كتابه الدحاث منطقية » الذي طهر لأول مرة سنة ۱۹۰۱ بجزئين يعتبر أول تعبر عن هذا الارتداد .

⁽١٩) راجع ، اعلاه ، ه تأملات كاريتزيانية » ص ٧٥ ، مل كل الفقرة ١٥ ، حبث يعرق هوسرل بين التأمل السطبيعي والتأمل الترانسندنتالي ، وبالتضايف ، بين الموقف السطبيعي natuerliche) (Einstellung والموقف الترانسندنتالي للمعايمة .

⁽٢٠) المرحع أعلاه ، ص ٨٧ .

يعتري طريق الاحالة هذه من العوائق المكنة (٢١).

المهم في الأمر ان موضوع الادراك لا ولن يُعطَى في التمثل على نحو استنفادي وبكليته. فهو يعرب لنا عن ذاته تدريجياً من خلال فض مضمون آفاقه المختلفة ومن خلال الأفاق الجديدة المتفتحة من خلال فض هذا المضمون (٢٢). ان الأفق هو الجوانب التي لا أراها ، وكل جانب من الجوانب التي لا أراها (لم أرها بعد) أفق يجتوي على امكانيات لامتناهية . وكل جانب أنتقل الى إدراكه الفعلي يشكل تحقيقاً عيانياً (Erfuellung) لما كان حتى هذه اللحظة مجرد امكانية ادراكية مرتسمة على نحو قصدي في أفقها الخاص .

وبالرغم من ذلك كله فالموضوع ، كها أكدنا في ما سبق ، لا يُعطى في الادراك على نحو تقسيطي . إنَّ ادراكي له (تمييزي له) ليس حصيلة تركيب الجوانب المختلفة في عيان استنتاجي أخير . ان الادراك ، كسائر افعال الوعي ، هو إدراك لموضوع . بذلك تكون « موضوعية » الموضوع أول ما يدرك في الادراك بحيث يصار بعد ذلك ، وفي ادراكات تركيبية لاحقة ، إلى التوسع في ادراك الموضوع الذي يكون ادراكه ، كموضوع ، قد تم « بضربة واحدة » _ على حد تعبير هوسرل ذاته .

_ 17 -

لنعد الآن ، وبعد أن أوضحنا على نحو تمهيدي ، مفهوم الأفق عند هوسرل ، إلى الكشف عن الآفاق الأربعة التي أتينا على ذكرها في المقبطع ١٣ أعلاه فقلنا انها آفاق ماهوية بالنسبة إلى الادراك والوعي بصفته تضايفاً نواطياً . نماطياً ، أي بصفته فعلاً قصدياً .

لناخذ الجريدة التي أراها الآن ملقاة إلى جانبي كمثل ولنُبدأ وصفنا

⁽٢١) المرجع أعلاه .

⁽۲۲) المرجع أعلاه ، ص ۸۲ ـ ۸۳ .

مالجانب النماطي للنضايف النواطي - النماطي الذي هو ادراكي الواعي والقصدي لهذه الجريدة .

أولاً: الأفق الداخلي (Innenhorizont):

هنا أوجّه نظري إلى هذه الجريدة التي أراها ، أول ما أراها ، موضوعاً يشغل حيزاً على الطاولة إلى جانبي . لكنني الاحظ أنه ، بالرغم من ذلك ، ليس بوسعي إن أستنفد كليه هذه الجريدة في إدراك واحد . فأنا لا أرى منها إلا بعض الجهات ، مما يحيلني على جهات أخرى منها لا أراها من موقعي الراهن ، لكنها ترتسم أمامي كأفق من الامكانيات ، كالوجه الآخر للجوانب التي أراها بالفعل من مكاني . بذلك تبدو لي هذه الجريدة كمجموعة من الصفات (جواب فعلية وممكنة الادراك) المختلفة والمتوحدة بآن من خلال كونها جميعاً صفات مختلفة لهذه الجريدة .

وكلما غيرت موقعي ، كأن أدانيها مثلاً أو أدور حولها ، أو حتى أقلبها مستديراً صفحاتها ، « تَفَعَّلَتْ » أمامي امكانيات وتَفَيَّحَتْ ، على أساس هذا التفعُّل ، آفاق أخرى جديدة من امكانيات إدراك هذه الجريدة . وتارة يكون شكل هذه الجريدة الأفق ، وتارة يكونه لونها . تارة تكون رائحتها الأفق ، وتارة يكونه في منا . كل هذه الصفات ، وغيرها ، يننوع ادراكي لها ويتكيف بتغير موقعي منها ، وكذلك بتنوع اهتمامي بها ونظرتي اليها وتركيزي عليها .

لكن مهما امتد تجوالي حولها وطال تقليبي لها لن يتسنى لي ادراكها على نحو استنفادي . إنَّ الادراك المتسم ماهوياً بالطابع المنظوري يلعق موضوعه لعقاً ، فتحيله اللعقة على اللعقة على اللعقة ولا يَغْبُّهُ غباً وينصرف . وإنْ كان للموضوع آفاق لا متناهية من الإمكانيات فلا بد وان يكون الموضوع ذاته هو المحيط . ومن بوسعه ان يلعق المحيط ؟

إنَّ في هذا بالذات مؤشراً ، في نـظر هوســرل ، إلى تفوُّق المـوضوع ، مـده الجريدة ، على كــل ادراك ، وإلى امتناع حلَّه وانحــلاله نهائيــاً في سلسلة

معينة من الادراكات المختلفة . اما في هذا الامتناع فتكمن مفارقة الموضوع ، (هذه الجريدة إلى جانبي) لموعيي أنا ولكل وعي منطوري آخر ، فيبقى ادراكي له في منأى عن خطر الانانة . وقد يكون ذلك ، في نهاية المطاف ، المعنى الأعمق لكل واقع متحقق او لكل حقيقة واقعية (Realitaet) : مفارقتها للوعي على هذا النحو اللامتناهي .

هذه الجريدة تتعدى دائماً نطاق ادراكاتي الممكنة . إنها لا تستسلم كلياً لنهم أفعال العني في وعيي . وكلما تألقت في آفاقها امكانيات ارتسمت ورقة من التين في أقصى آفاقها : لا كحد لهما هي ، بل كحد لامكانيات ادراكي لها .

- 11 -

: (Aussenhorizont) : ح الأفق الخارجي

العميق في الأمر أن سيرورة الاحالة لا تنحصر ضمن الاطار الافق الواحد ، ولا تقتصر على إمكانياته الخاصة . فالافق ايضاً ، كأفق ، يحيلنا على الأفق . والافق الداخلي يحيلنا بدوره على أفق حارجي . وهذا ليس مرده فقط انبثاق الداخل من الخارج والخارج من الداخل على صعيد معنوي تضايفي . مرده الاعمق بنية الوعي الترانسندنتالية وطابعها الموقعي المنظوري .

أن تقول ان الوعي تضايف قصدي بين نواط ونماط ، وان تقول ان الوعي يتسم ماهوياً بطابع موقعي منظوري ، فهذان القولان وجهان لقطعة واحدة (٢٣٠) . وأنْ تقول أيضاً ان الوعي يتسم ماهوياً بطابع موقعي منظوري وأن للوعي أكثر من موقع ممكن ، وأكثر ، بالتالي ، من منظور واحد ، فهذان القولان أيضاً وجهان لقطعة واحدة .

قد تكون سيرورة الاحالة ـ من أفق إلى أفق وليس فقط من جانب الى جانب ضمن الأفق الواحد ـ لا تنتهي . وقد تكون أيضاً ـ في نهاية المطاف (٢٣) المرجع أعلاه .

الطويل ـ تنتهي . بالنسبة لنا ، نحن المتنقلين من موقع إلى موقع والمحالين من أفق إلى أفق ضمن نطاق زمني ومكاني محدود ، فهي ، على كل حال ، ستنتهي . نحن سوف ننهيها ـ على الأبعد عندما « ننتهي » . أما الموضوع فله ، من بعدنا ، طول الآفاق وعرضها مما لم تسمع به أذن ، ولم تره عين ، ولم يخطر ـ بعد ـ على بال بشر .

قد لا يخطر البتة . وقد يخطر . المهم في الأمر أنَّ مـوضوع هـوسرل ، هذا التضايف النـواطي ـ النماطي في قصـدية الـوعي الترانسنـدنتالي ، ليس شيئاً كانطياً بحد ذاته . كل ما فيه يُرى ، وليس فيه شيء مما لا يرى .

لنعد الآن إلى الأفق الخارجي وقد أُحِلْنا عليه من الأفق الداخلي .

إذا كان كل ما في هذه الجريدة « يُرى » (الرؤية هنا ، طبعاً ، بالمعنى الواسع للوعى والادراك) وليس فيها شيء مما لا يُرى ، يجوز لنا ، عندئذ ، اعتبار أفقها الداخلي أفقاً أمامياً ، وذلك باعتبار كل مرثي يشكل ، بصفته مرئياً ، « أماماً » بالنسبة للنظر .

وليس المقصود هنا ان لهذه الجريدة أفقاً أمامياً يُسرى وآخر خلفياً لا يُسرى . كل ما يُسرى في هذه الجريدة يشكل أفقها الأمامي ، وكل ما فيها يُسرى . من هنا ان الحديث عن أفقها الخلفيّ يتخذ دلالة مختلفة تماماً ، إذ يصبح الاسم الآخر لأفقها الخارجي .

كل ما هو خلف شيء هو أيضاً خارج هذا الشيء . وليس كل ما يكون خارج شيء يكون أيضاً خلفه . هذا كله صحيح _ خصوصاً إذا أخذ بالمعنى المكاني الضيق . لكن حقل النظر لا يظهر في المعاينة الفنومنولوجية إلا بصفته خلفية لموضوع قصدي معين . أي إنَّ _ في النظرة الفنومنولوجية _ كل ما هو خارج الشيء ، مما يظهر في حقل النظر ، يُفهم كمساهم في تقوم خلفية هذا الشيء . من هنا ان تسمية الأفق الخارجي أفقاً خلفياً ربما خلفية ، بالنسبة إلى أبعاده المكانية ، تضييقاً (لأنها من باب تسمية العام بالخاص) . لكنها ، بالنسبة الى معانيه الفنومنولوجية ، تبدو لنا أذل .

بذلك يسهل الفهم عندما نقول ان المعنى الأعمق لأفق هذه الجريدة الخلفي يكمن في أنَّ لها ، كما لي أنا الناظر ، موقعاً خاصاً بها . . . والموقع ، كما قلنا في ما سبق ، من صلبه انه محدود ، ومن تعريفه انه موقع بين مواقع .

هذه الجريدة ، إذاً ، شيء بين أشياء . موقع هذه الجريدة بين الأشياء ليس موقع هذه الجريدة بين الأشياء ليس موقع هذه الأشياء حول الجريدة . وهو ، بالتأكيد ، ليس موقعي أنا . هذه الجريدة لا تدور في فلكي . أنا من عليه التجوال في آفاقها المختلفة .

لكن هذه الجريدة ملقاة على الطاولة إلى جانبي. أنا ألقيتها هناك لأستأنف الكتابة في هذا البحث. والطاولة ، التي إلى جانبي ، هي في غرفتي ، التي هي بدورها في بيتي ومن بيتي . وهل بيتي قائم في فراغ ؟ طبعاً لا . فهو يشكل طبقة رابعة في بناء ضخم يقع ، بدوره ، في أحد شوارع بيروت ، عاصمة لبنان .

في نهاية التجوال في الأفق الخلفي لهذه الجريدة سوف تظهر لنا هذه الجريدة بصفتها جريدة في _ العالم . لكنها بالرغم من ذلك ليست هي مجرد جريدة من هذا العالم . إنها بالحري ، في معاينتي لها ، الوجه الأمامي لهذا العالم ، الذي يتراجع ، من جراء ذلك ، ليظهر لي من حولها كمجرد خلفية لها . ومع أن هذه الجريدة هي من صلب هذا العالم فإن هذا العالم يظهر ، بالنسبة لبروزها فيه ونتوئها عنه ، مجرد أفق من آفاقها : أفقها الخلوجي ، أو _ على حد تعبير هوسول ذاته _ أفقها الخارجي (Aussenhorizont).

- 19 -

٣ - الأفق الزمني : (Zeithorizont):

إننا ما نزال نتكلم عن هذه الجريدة الملقاة على الطاولة إلى جانبي . في المقطع السابق قلنا ما معناه أنَّ مَكَانيَّة هذه الجريدة هي صلة الـوصل

(الإحالة) بين أفقها الداخلي والخارجي ، بين أماميتها وخلفيتها . أما الآن فسننصرف إلى الكلام عن زمنيتها ، وسوف نرى أيضاً أنها ، هذه الزمنبة ، صلة وصل أخرى وإحالة بين الأفق النزمني هذا وأفق آخسر هو الأفق البينذاتي .

إن أول ما يتبادر إلى ذهني الآن وأنا أفكر في زمنية هذه الجريدة انني أتكلم عن الجريدة الملقاة أمامي . كأن القاءها أمامي ، وهو أساس كونها الآن ملقاة أمامي ، قد أدخل في تعريفها بالذات أبعاداً مكانية وزمنية أصبحت الآن من صلب ماهيتها الفنومنولوجية . أنا ألقيتها أمامي قبل ان أستأنف الكتابة في هذا البحث . هذه العلاقة التاريخية بيني وبينها أصبحت الآن من مقومات ظهورها العياني أمامي .

ثانياً : إنَّ هذه الجريدة ما تزال الآن ملقاة أمامي وسوف تبقى كذلك ما دمت أنا جالساً هنا أعاينها وأتأملها وأكتب عنها ، وما لم أُغيَّر أنا ، أوْ قوة خارجة عن ارادتي ، موقعها . ومها حدث لهذه الجريدة ، خلافاً لذلك ، سوف يحدث لها في الزمن وبصفتها تتمتع لا بموقع مكاني وحسب ، بل بموقع زمني أيضاً .

ثالثاً: لكن شيئاً آخر يتبادر الآن إلى ذهني بالنسبة إلى زمنية هذه الجريدة . فأنا قبل أن ألقيتها أمامي اشتربتها هذا الصباح من بائع كان يتجول بها في شوارع المدينة بغية بيعها من الناس . ولقد قرأت فيها ، بعد أن أصبحت ملكاً لي ، خبراً أتار اهتمامي فقررت أن ألفت اليه انتباه أحد زملائي ، وقلت لنفسي انني لن أقتطع هذا الخبر منها لأحتفظ به في ملفاتي إلا بعد أن أطلع زميلي عليه عندما يأتي في المساء لزيارني .

ومهما يكن من شأن ما حدث لهذه الجريدة قبل الأن وما سيحدث لها بعد الآن فانني واثق من أنَّ لها موقعاً زمنيًا محدداً يلتفت ، في أفق معين لـه ، إلى الماضي ويطل في أفق آخر على المستقبل . وأنا واثق من هـذا الأمر لأن ظهور هذه الجربدة ملقاة على الطاولة أمامي مرتبط عـلى نحو وثيق بتـذكّراتي

من جهة وبتوقّعاتي من جهة أخرى .

رابعاً: ثم كيف لي أن أفهم هذه الجريدة الملقاة أمامي كجريدة ان كنت لا أرى علاقتها الماهوية بالزمن، وان كنت لا أرى الزمنية في صلب ماهيتها الفنومنولوجية ؟ أليست هذه الجريدة بصفتها جريدة ، نشرة دورية ، فإما أن تكون يومية وإما أن تكون أسبوعية وإما أن تكون أي شيء آخر من هذا القبيل ؟ أليس هذا الدوران من صلب ماهيتها كجريدة ؟ والدوران أليس من صلب ماهيته ان يكون زمنياً ؟ فكيف أفهم الجريدة كجريدة إنْ لم يحدث أنْ انتظرت صدورها ذات صباح بفارغ صبر ؟

كيف أفهم الجريدة كجريدة إن كنت لا أتوقع ملاقاة بائع الجرائد على الطريق في كل صباح ؟ كيف أفهم الجريدة كجريدة إن كانت « طازجية » الخبر لا تهمني ، وإنْ كنت لا أفقه فنومنولوجية الخبر وآفاقه الزمنية ؟

من الواضح أن موضوعات الوعي والإدراك ليس كلها دورياً كالجريدة الملقاة على الطاولة أمامي . حتى هذه الجريدة الدورية الملقاة على النطاولة أمامي ليس كل ما فيها دورياً . فكونها مثلاً ملقاة أمامي لا يتسم بطابع الدورية .

وبالرغم من ذلك فان لكل موضوع من موضوعات الوعي والادراك طابعاً زمنياً خاصاً يتسم به هذا الموضوع بصفته تضايعاً نواطياً - غاطياً في قصدية الوعي . لكل موضوع من هذه الموضوعات ماضيه الخاص ومستقبله الخاص يتأبطها في كل لحظة من تاريخ كينونته القصدية .

_ Y • _

: (Intersubjektiver Horizont) : الأفق البينذاتي :

في معرض الحديث ، أعلاه ، عن الأفق الزمني لهذه الجريدة الملقاة على الطاولة أمامي قلت اني اشتريتها في الصباح من بائع الجرائد واني مزمع على اطلاع زميلي على خبر هام ورد فيها عندما يأتي في المساء لـزيارتي . لـو شئت

التوسع في فض مضمون هذين الحدثين الزمنيين لبدأت بالحديث عن باثمع الجرائد وعن زميلي وانتهيت بالكلام عن أناس كثر لا تربطني بهم أية علاقة شخصية . بذلك سوف أرى نفسي محالاً ، بوضوح ، من الأفق الزمني لهذه الجريدة إلى أفقها البينذاتي .

ان تــاريخي الخاص (المضمــون الحدوثي والمعنــوي لــزمنيتي) ليس من صنعي أنا بمفردي ، بل هو صنع آخرين كثر اشتركوا معي في تشكيله .

في هذا الأفق البينذاتي يلفت انتباهي ، بالنسبة لهذه الجريدة نقاط عدة أهمها :

أولاً: إن هذه الجريدة ليست من صنعي فأنا أحد الذين اشتروها. لا أنا كتبت فيها ولا أنا حررتها ولا أنا طبعتها ولا أنا وزعتها ولا أنا كنت بائعاً لها . كل هذا وغيره صنعه آخرون .

ثانياً: إنّ هذه الجريدة ، التي ليست من صنعي انا ، قد اشترك في صنعها . صنعها آخرون كثيرون . إنها حصيلة اشتراكهم الجماعي في عملية صنعها . أسهاء بعضهم تظهر في صفحاتها وأسهاء البعض الأخر لا تظهر . ومعظم الظن ان من تظهر أسماؤ هم فيها يتحملون مسؤ ولية عملهم (تجاه آخرين) ومسؤ ولية عمل من لا تظهر أسماؤ هم .

ثالثاً: إنني لم أقرأ اسمي في هذه الجريدة ولم أجد فيها أي ذكر لأي عمل قمت به مجفردي . بالمقابل فاني قرأت فيها أسماء عمديمة لأخرين كثيرين ، بل إني أكاد أرى في كل خبر من أخبارها وتعليقاتها آخرين غيري .

رابعاً: إن هذه الجريدة لم تنشر من أجلي أنا وحدي وليست هي موجهة إلي دون غيري من الآخرين . انها موجّهة إلى عدد كبير من القراء (الآخرين) الذين يثقون بمحرري أخبارها وكتّابها عموماً ، الدين يشترونها ويقرأونها ويسألون عنها عند الباعة في كل صباح . إن استمرارها من ديمومتهم وتوقفها من انقطاعهم (الجمهور) .

خامساً: إن لهذه الجريدة خطاً سياسياً واجتماعياً وثقافياً معيناً يشترك كثيرون في سَنِّه وادارة اتجاهه وهو إلى ذلك ، يمثل آراء ومواقف ومشاعر عدة يشترك فيها الكثير من القراء والجمهور .

سادساً: ثم إن لهذه الجريدة موقعاً هاماً لا في الحياة العامة (في هذا البلد) وحسب بل في تاريخ الشاط الصحفي الرائد لهذا الشعب . بل ان قصة حياة هذه الجريدة قد اتخذت لها موقعاً في صلب تاريخ لبنان وهذه المنطقة لما كان لها من دور بارز في تشكيل الرأي العام وتوجيه سياسة الحكام .

سابعاً: ثم ماذا نقول عن وسائل الاتصال من سلكية ولاسلكية ، وعن وسائل التعسير من كلمات وصور وعن مناهج استقصاء المعلومات وأساليب نقلها الى الجمهور القارىء ؟ ماذا نقول عن اللغة التي تصدر فيها هذه الجريدة ؟ كل هذه المقومات حصيلة مجهودات جماعية بينذاتية تاريخية لا حصر للمشتركين فيها ولا احصاء .

ثامناً: من خملال هذه الجريدة وأفقها البينذاتي أجمد نفسي ، إذاً ، مُطِلَّا على آخرين يحاولون الاتصال بي من خلالها . وهم يحاولون الاتصال بي بغية تبليغي رسالة معينة (الكسب المادي كغاية يندرج أيضاً في الأفق البينذاتي لهذه الجريدة) .

أما الغايمة من هذه الرسالة فهي مساعدي (أو دفعي في بعض الحالات) باتجاه تكوين رأي معين واتخاذ موقف محدد على انه الصحيح . لكن هل هو الصحيح ؟ هل هو الصادق ؟ هل هو الأكيد ؟

إذا كان الرأي ما يتكون عندي ، على هذا الصعيد ، من خملال الافق البينذاتي لهذه الجريدة فإن عملية الرد الفنومنولوجي غايتها تحويل الرأي إلى رؤية أصلية ، إلى عيان حتمنطقي . إن الأفق البينذاتي لهذه الجريدة الذي من خلاله أكوِّن قناعاتي ويقيناتي في الموقف الطبيعي (آرائي) يتحوّل ، في

الموقف الترانسندنتالي ، إلى مثار للشك ، وبالتالي إلى مدعاة لتطبيق عملية الرد والتعليق بالنسبة إلى مضامينه .

وبذلك يتضح لنا دور هام آخر للرد الفنومنولوجي : أنَّ تحويل الرأي إلى رؤية (وهو الغاية من الرد) هو ، بالنهاية ، عملية استملاك فردي . بهذا المنظار يبدو لنا الرأي انتاجاً جماعياً . إنّه أرض مشاع . ملك الكل وليس ملكاً لأحد . انني أستطيع التنقل في بستان الآراء كها أشاء : أقتطف ما يجلو لي وأترك الآخر . أتذوق البعض منه وأرمي البعض الآخر . آكل البعض منه وأبصق البعض الآخر . حتى الذي أكلته أستطيع أن أتقياه بعد قليل ل عطي مكانه لجديد يستهويني الآن أكثر . أستطيع ان أحتفظ به لنفسي وأستطيع ان أوزعه على آخرين .

أما الرؤية فهي ملك خاص ، ملكية شخصية بالمعنى الصارم لهذه الكلمة . ذلك لأن الرؤية عيان بديهي حتمنطقي غايته ليست قطف الثمار أدلجة الأفكار) ، بل التحقق من الجذور _ عيانياً ، أي شخصياً وفردياً .

من خلال كل هذه النقاط المدرجة أعلاه يتضح لي ان هذه الجريدة الملقاة على الطاولة أمامي ليست مجرد بنية تركيبية خاصة بي وبأفعالي القصدية . إنها بالحري تتقوم في وعيي الترانسندنتالي كتضايف نواطي نماطي يشهد لي عيانياً من خلال آفاقه المختلفة على كون هذه الجريدة « غريبة » عني ، كمنتوجة بينذاتية وكموجود بينذاتي يمكن لكل امرىء الوصول اليه والحصول عليه ، وذلك بصفتها موضوعاً من موضوعات هذا العالم (٢٤) .

- 11 -

كنا في معرض الحديث عن الآفاق المختلفة لهذه الجريدة بصفتها تضايفاً قصدياً ترانسندنتالياً (نواطياً ـ نماطياً) ـ خصوصاً بالنسبة للجانب النماطي (الموضوعي) لهذا التضايف .

⁽٢٤) المرجع أعلاه ، ص ١٢٣ .

ولأن العلاقة بين الجانب النواطي والجانب النماطي هي علاقة تضايفية لم يكن بوسعنا حصر الكلام في الجهة النماطية دون التعرض ، من خلال ذلك ، إلى الجهة النواطية في كثير من الأحيان .

ورغم ذلك فان الكلام عن الجانب النواطي لأفعال الوعي لن يتخذ شكل كلامنا ، أعلاه ، عن جانبها النماطي بآفاقه الأربعة ـ إلا على نحو انتقائي وعابر .

إننا نفضل الكلام عن هذا الجانب النواطي بصفته حضور الأنا في حضور الأنا في حضور الأنا في أفعاله أي بصفته الجانب الفعلي والفعّال في حضور الأنا في أفعاله . إن النواط هو إذا فعل الأنا الترانسندنتالي الذي يتخذ ، من حيث هو فعل ، « مفعولاً » معنوياً يتضايف اليه ونسميه نماطاً أو موضوعاً قصدياً .

لكن ذلك يعني ان الوعي ، بصفته تضايفاً نواطياً ـ نماطياً هو ، أولاً ، فعل انتاج يتضايف الى منتوجه ، وهو ثانياً ، بصفته فعلاً ، منتوجة من إنتاج الأنا الترانسندنتالي بموضوعاته القصدية أو بأوضوعاته القصدية هي ، بمعنى من المعاني ، علاقة انتاجية ، وهي ، إلى ذلك ، علاقة انتاجية بالتوسط .

إن انتاج الأنا لموضوعاته على نحو قصدي (في تضايف نواطي - غاطي) فعل يسميه هوسرل تقوم الموضوعات القصدية في أفعال الأنا الترانسندنتالي (Konstitution).

تاريخياً كان كانط أول من جعل من « التقوّم » مسألة فلسفية . ومن الممكن القول أن فلسفته الترانسندنتالية هي ، في جوهرها ، نظرية تقوّم الموضوعات بالنسبة للمعرفة ، أي وضع المبادىء القبلية لامكانية معرفة الموضوعات . من هنا تمييزه بين المبادىء التقومية أو القوامية (Konstitutiv)

في الادراك (القوة الفاهمة Verstand) والمبادىء التنسظيمية أو النسظامية (Regulativ) في العقل (Vernunft) . ان المبادىء القوامية هي أسس امكانية المفاهيم (Begriffe) التي بدونها لا يمكن حدوث التجربة . هذه المبادىء يسميها كانط مبادىء الفهم الخالصة (٢٥).

أما مبادىء العقل الخالص فلا علاقة لها بامكانية معرفة الموضوعات (Systema- (التجربة) ، بل هي مبادىء تنسيق الوحدة (الوحدة النسقية) -tische Einheit بين كثرة المعارف التجريبية اطلاقاً (٢٦) . هذه المبادىء هي مجرد قواعد ، إذاً ، لتحديد استمرارية التجربة ونطاقها (٢٧) .

المهم في الأمر ان كانط ربط بين مفهوم التقوَّم وقيمة المعرفة ، أي انه جعل من التقوّم نظرية في اليقين من حيث هو رسو المعرفة على أسس قبلية ترانسندنتالية .

أما هوسرل فاننا نجد عنده مفهوماً آخر للتقوّم . وهدا المفهوم ، على ترانسندنتاليته وارتكازه في البنية القبلية للوعي ، لا يعني المعرفة من حيث قيمتها الصدقية فقط (٢٨) . ليس هو ، بالدرجة الأولى ، نظرية في الأسس القبلية لليقين . انه بالحري تقوَّم الموضوع القصدي ذاته من حيث هو منتوجة « ذاتية » ، أو إنجاز من انجازات الذات الترانسندنتالية وأثر من آثار حياتها الفعلية والفاعلة .

⁽٢٥) راحع ، كانط ، « نقد العقل الحالص » ٣٩٢ ب .

⁽۲۲) الرجع اعلاه، ۲۹۹ ب.

⁽۲۷) الرجع أعلاه ، \$\$0 ب .

⁽٢٨) إن هذه القيمة الصدقية للمعرفة هي من مشاغل مسألية التقوّم عند هوسرل أيضاً. لكنها عنوان قائم مذاته («العقل واللاعقل كعنوانين متضايفين إلى الكينونة واللاكينونة »). هذا ما يشير اليه هوسرل ذاته في مطلع التأملة الثالثة من كتابه المشار اليه أعلاه «تاملات كارتيزيانية ». إذا فمعى التقوّم الذي نقابله نحن هنا مع مفهوم كانط للمقوم هو تقوم الموضوع القصدي اطلاقاً، والدى يشكل موضوع التأملتين الاوليين من «تأملات كارتيزيانية ».

وإذا كان التقوم عند كانط تقوماً نقدياً من شأنه تبرير التجربة قبلياً وابراز موضوعية شروطها وأحكامها الذاتية فان التقوم عند هوسرل من شأنه ابراز الاطار السذاتي لكل تعينات الموضوع، أو ابرار المنشأ الذاتي الترانسندنتالي لكل موضوع بصفته متعيناً كمعنى قصدي في أفعال الذات التراسندنتالية

من هنا أن كلا التقوّمين ، عند كل من كانط وهوسرل ، نماطي . لكن في حين ان نماطية التقوّم عند كانط لا ترد في هذه التسمية وتكمن في ضمان موضوعية الحكم وتبرير تعلَّق هذا الأخير ، قبلياً ، بموضوعات التجربة فإنها ، أي نماطية التقوّم ، تكمن عند هوسرل في إبراز تعلق الموضوع كنماط بالنواط الخاص به ، أو في إبراز العلاقة بينها كتضايف قصدي (٢٩) .

- 27 -

لنعد إلى التقوّم بصفته فعلية النواط في انتاج نماطه . إن معنى الانتساج يخضع لتنوع واسع ، وهو معرّض ، بالتالي ، للانفلاش . ولقد كان ، حتى الآن ، موضع تفسير واجتهاد لدى كثيرين ، مما يتعذر الاحاطة بكل جوانبه في هذا البحث .

لذلك فإننا سنبقى على صعيد العموميات ، ولو لم يحل ذلك دون التفسير والاجتهاد . وسنحصر كلامنا عن هذا الموضوع في النقاط السبع التالية :

أولاً: إن التقوّم عند هوسرل ليس انتاجاً بمعنى « التشكيل » ، إذا اخذ التشكيل بالمعنى الأرسطي الميتافيزي أو بالمعنى الكانطي الابستمولوجي .

⁽٢٩) هنا تحدر الاشارة إلى أن الانتقال ، عند هوسرل ، من تقوّم الموصوع القصدي اطلاقاً (كمعنى) إلى مسائل التقوم المعرفي (قيمة الصدق) لا تحرج عن نطاق البنية القصدية بصمتها - تصايفانواطياً - نماطياً واجع «تأملات كارتيرانية » أعلاه ، ص ٩١ - ٩٢ .

فهوسرل ، رغم قربه من برنتانو (الأرسطي النزعة) كان أقرب إلى افلاطون منه إلى أرسطو . إن الموعي ، عند هموسرل ، لا يتخد ، في انتاجه لموضوعاته ، مادة من خارج الوعي ، مادة وجودها مفارق (من حيث معرفته) لأفعال الوعي (٣٠) . وهذا هو المعنى الأعمق لقصدية هوسرل ، الذي يفرقها جذرياً ـ بين ما يفرقها ـ عن قصدية برنتانو وغيره من القصدين .

بكلمات أخرى: ان العلاقة بين الشكل والمضمون في عملية التقوّم الهوسرلي هي علاقة وحدوية عضوياً بحيث لا يصار فيها إلى «تركيب» الموضوع (الشكل والمضمون) في أفعال ترانسندنتالية خاصة (كانط). من هنا أن عملية الأدراك الحسي مشلاً لا تنشأ وتتكوّن من خلال اضفاء العقل أشكاله القبلية (ذاتياً) على معطيات حسية تنقل اليه من شيء موجود بحد ذاته خارج الوعي. هذه العملية الادراكية ليست نتيجة تعاون تركيبي بين قوى مستقلة ذات وظائف مختلفة في العقل ، بل هي فعل عياني موحد ولو مؤسس (Fundiert) وأحياناً متدرج الطبقات ـ « يعطي » موضوعه ككل على نحو يتداخل فيه الشكل والمضمون على نحو مقولي حسي موحد بحيث لا يكون شكل بدون مضمون ولا مضمون بدون شكل.

إن الحسّ (Sinnlichkeit) عند هوسرل عنوان ، على حد تعبير فلهلم سيسلازي ، لمجمل مضمون الموضوع الذي يُعطَى في فعل الادراك الحسي بكل غنى موضوعيته (٣١). أي أن الموضوع ليس مجرد تجمع من الانطباعات عن شيء موجود بحد ذاته في منأى عن امكانية المعرفة ، ليس هو مجرد محسوس تسبغ عليه القوة المدركة تعيناتها الخاصة في ما بعد ، بل هو منذ البداية متعين عيانياً بكليته بحيث يُعرف كواحد كلي .

⁽٣٠) وهذا من شأمه أن يستمعد امكانية مقاء المنتوجة بعد انقضاء فعل الانتاج .

Szilasi, W., Einfuehrung in die Phaenomenologie Edmund Husserls, Niemeyer (*\) Verlag, Tuebingen 1959.

بهذا المعنى التعيني يطلق هوسرل على الموضوع اسم Sachverhalt . فهذه الكلمة تسمي الموضوع بما هو قابل للتعين كلياً . وعلى أساس هذا التعين الاستنفادي للموضوع يمكننا ان نفهم كيف يتقوّم الموضوع نواطياً غاطياً (النواط هو فعل التعيين _ إذا شئت) بآفاقه المختلفة ، وخصوصاً الأفق المداخلي منها : كل ما في الموضوع ، كما سنبق القول ، يُرى (قابل للتعين) وليس فيه أي شيء مما لا يُرى .

ثانياً: إن التقوّم عند هوسرل ليس انتاجاً لموضوع من لا شيء. وهـو انتاج بقدر ما ان الانتاج دائماً انتاج شيء من شيء.

إن هذا الانتاج القصدي عند هوسرل ليس بجرد « انتاج ذاتي » من قبل الوعي ، فالوعي ، إذا جاز لنا التشبيه ، لا « يُنسَّل » خيطان قماشته ليعيد حبكها موضوعاً قصدياً له . انه لا يسلخ جلده الخاص ليعود الى تكتيله موضوعاً له من جديد ، أو إلى تفصيله سترة قصدية يوري تحتها عورة اكتفائه المذاتي . إن الوعي ـ اذا شئت ـ ليس ضرباً من مص الإصبع أو التلدُّذ الذاتي .

إن الوعي يعي ، على كل حال ، من خلال أفعاله القصدية (تضايفاته النواطية _ النماطية) . أما أفعاله القصدية هذه فأساسها الأعمق دائماً عيان حسي ، « يعطي » الموضوع بذاته وبكليته _ ولو على نحو منظوري من خلال الإحالة .

وهوسرل يُصرُّ ، من جهة أخرى ، على كون العيان نمطاً ماهوياً لكينونة الوعي . فكيف يُعقل ، بالنسبة لمن يفهم معنى العيان ، ان يكون موضوع العيان من افرازاته الذاتية صرفاً ؟ كيف يمكن أن يكون موضوع العيان عبرد نتيجة لفعل عيانه ؟ ألا ينبغي ان يكون موضوع العيان ، كما نفهم العيان عموماً ، متقدماً على فعل عيانه ، وأن تكون نتيجة العيان ، بحكم معناها ، متأخرة عنه ؟ لذلك ينبغي القول ان الموضوع المتقوم في أفعال الوعى ليس مجرّد نتيجة لفعل التقوّم .

ثالثاً: إن التقوّم عند هوسرل هو انتاج الوعي لموضوعه القصدي بقدر ما أن الانتاج «تحضير» لموضوع. وللتحضير هنا معنى مزدوج. فهو، من جهة أولى ، تجهيز الموضوع نواطياً للادراك ، أي - إذا شئت - إنارة الموضوع كنماط يضيئه اشعاع نواطه ، وهو ، من جهة ثانية ، إحضار الموضوع في سياق زمني خاص يصل ذروة عينيته (Konkretion) في حضور الموضوع ذاته في الحاضر.

هنا نرى كيف يتقوم الأفق الزمبي نواطياً كأفق نماطي للموضوع بصفته نماطاً مباطناً في فعل الوعي). فكل عيشوشة (للموضوع بصفته نماطاً مباطناً في فعل الوعي). وهذه الزمنية غير الزمنية الموصوعية ، زمنية الموضوعات العالمية ، على حد تعبير هوسرل(٣٢). هذه الزمنية المعيوشة هي زمنية الموصوع: فقط بقدر ما ان الموضوع نماط يتقوم في نواط قصدي له زمنيته المعيوشة . أي ان الزمنية المعيوشة هي زمنية الموضوع نماط يتقوم في نواط قصدي له زمنيته الموضوع نماط يتقوم في نواط قصدي له زمنية الموضوع القصدي انواط قصدي له زمنيته المعيوشه . أي ان زمنية الموضوع القصدي (النماط) هي زمنية نماطية تتقوم نواطياً في الوعي . من هنا معنوية الحديث عن الأفق الزمني للموضوع القصدي . فالأفق الزمني للموضوع كنماط قصدي هو ، في عمقه ، أفق نواطي يتمظهر في أفعال واعية معينة كالمتذكر (Retention) والاطلال (Wiedererinnerung) والحديث عن الأمنية المعيوشة في هذه الأفعال بما لها من آفاق ماضوية (النماط) هي الزمنية الحضور (Vorerwartung) . ان زمية الموضوع القصدي (النماط) هي الزمنية الحضور (Vorerwartung) . ان زمية الموضوع القصدي ومستقبلية . إنها زمنية الحضور (۳۳) .

كأن الوعي هنا عين تضيء موضوعات رؤيتها بذاتها ، فلا يرتهن عيانه

⁽٣٢) هوسرل يسمي الزمية الموضوعية ، او زمية الموضوعات العالمية (بالمقابلة مع رمنية الموضوع كنماط نواطي معيوش) « انحاء الطهور الموقتية » ، (Temporale Erscheinung sweisen) راجم أعلاه ، ص ٨١ .

٣٣٠) راحع شرحنا لوعي الزمن عند هوسرل كها ورد في العصل السابق

بضوء مفارق له . كأن الوعي لا يدخل لقمة إلى جوفه ما لم « تحضرها » له يداه أولًا . هكذا يبدو الوعي فاعلًا ومنفعلًا بآن . وفي ذلك يكمن معنى هام جداً للتقوم .

رابعاً: إن التقوم عند هوسرل انتاج بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة كيا ينطق في اللغة اللاتينية (Productio). هنا الانتاج دفع الشيء إلى الأمام « وتقديمه » إلى قدًام . إن التقوم بهذا المعنى يشير إلى دور الوعي ونشاطه الفعلي في تقديم الموضوعات ودفعها إلى الأمام (أمامية الأفق الداخلي ينبغي ان تفهم من هذا المنطلق) حيث تتسع له معاينتها ورؤيتها . بل إن التقوم يشير هنا إلى اضفاء الوعي على موضوعاته طابعاً أمامياً من خلال فعل معاينته (عنيه) ورؤيته لها . فالمعاين والمرئي يتسم ، بمعنى هام جداً ، بطابع أمامي ، وذلك بصفته مرئياً .

خامساً: إن التقوّم عند هوسرل انتاج بقدر ما أن الانتاج فعل عطاء وتقدمة . عندما « يأخذ » العقل نسميه (نسمي نشاطه) معرفة . وعندما يعطي نسميه وعياً . ووعياً نسمني العقل عندما ينطلق . أما عندما يصل فنسميه إدراكاً . الوعي يسرّح المعاني امكانيات . أما المعرفة فتَعْقُلُها ، بل تعتقلها في خانات الصدق والكذب .

إن الانتاج كمعنى للتقوّم يعني ، على هذا الصعيد ، أنَّ العقل لا يأخذ إلا من عطاء الوعي . وهو لا يجد أمامه إلا ما « أُمّته » و « قدمته » لـه أفعال العني . وهو لا يدرك إلا ما كان قد انطلق منه . والوجود (مباطناً في الوعي كان أم مفارقاً له) لا يخرج عن هذا النطاق . من هنا أيضاً رزوحه (في الفنومنولوجيا التراننسندنتالية) تحت عبء التهمات أحياناً : تهمات المباطنة (الكمون) والانانة . لكن ما هم ؟ فهل يتمتع الوجود ، اذا فارق كل انحاء الوعي المكنة ، بمعقولية أكبر ؟ أليس الوجود نمطاً من أنماط الكينونة ، والكينونة دائماً متعينة (دائماً كذا) ؟ والتعين ، أليس دائماً تضايفاً نواطياً _ لذلك فإن الوجود هو ما يجده العقل بين عطاءاته الخاصة . وبهذا المعنى العربي للوجود (الدي هو أيضاً معناه الفنومنولوجي) كل أنماط الكينونة « وجود » . كلها نما يجده العقل بين عطاءات الوعي . أما الفروقات القائمة بين أنواع الكينونة وأنماطها (بما فيها « ما يسمى » بالوجود المفارق للوعي) فهي بدورها من عطاءات الوعي وأفعاله القصدية .

سادساً: إن التقوّم عند هوسرل انتاج بقدر ما أن الانتاج يفترض حصوله منتجاً. وهنا اشارة واضحة إلى عمل الأنا الترانسندنتالي ودوره الفعّال في انتاج موضوعات الوعي والمعرفة من خلال أفعاله القصدية. إن الوعي عند هوسرل ليس، كما بالنسبة لهيوم، رزمة من الأدوار تُمثّل على مسرح وهميّ بدون ممثلين، بل هناك، عند هوسرل، ذات تفعل في أفعاله، وأنا يعمل في أعماله. إنَّ أفعال الأنا تتقوم فيه. اما هو ذاته فيبدو لموسرل متسماً بطابع النقوم الذاتي، وبالتالي، بطابع القوام الذاتي، مما يحوّله من الاعتلال (Motivation) ، ويجعل منه عاملاً من الاعتلال (Agent) يتسم بطابع المرجعية الذاتية. من هنا امكانية حريته وتحرره. من هنا امكانية سؤاله ومسؤوليته عن ماضيه وحاضره ومستقبله ـ بما لهذا التاريح من أبعاد بينذاتية.

سابعاً: إن التقوّم عند هوسرل انناج بقدر ما أن انتاج الموضوع هو أيضاً اعادة انتاج المنتج لذاته . والعامل لا يكون منتجاً ، بهذا المعنى ، إلا بقدر ما يوفّق إلى إحكام التلاحم بين عمله ومشوجته ، إلا بقدر ما يكون انتاجه تعبيراً عما يختلج في ذاته من امكانيات ومضامين ذاتية ، إلا بقدر ما يكون انتاجه لمنتوجته إعادة انتاج لذاته ، بدلك تصبح المنتوجة موضوعاً إد يمسي موضعة لذات المنتج (التي إذ ذاك تتموضع فبها) .

من هذا المنطلق للتقوّم نقول : كل معنى هو معنى بقدر ما هو معنيِّ من عنى عان . بذلك لا يبقى لي أي معنى إلا بقدر ما أعنيه أنا . ولا يبقى لي أي مفهوم إلا بقدر ما أفهمه أنا . ولا يبقى لي أية قيمة ، إلاَّ بقدر ما تتقوّم

في أفعالي التقويمية . ولا يبقى لي أي موجود إلا بقدر ما « أجده » أنا . (التقوّم كاستملاك) .

وليس شيء من هذا كله من باب الأنانة أو من باب الحلق من عدم ، بل كله من قبيل المشاركة الحثيثة في « تَمْعِيْن » معانيّ ومفهمة مفاهيمي وتقويم قيمي ووجدان موجوداتي .

بذلك تصبح هذه المعاني معوية بالنسبة لي ، وهذه المفاهيم مفهومة بالنسبة لي ، وهذه القيم قَيَّمة بالنسبة لي وهذه الموجودات موجودة بالنسبة لي .

لكن هل هي كذلك بالنسبة لي فقط ؟ طبعاً لا . فهي عندما تتقوّم (كذلك) بالنسبة لي في أفعالي القصدية تتخذ ، في تقوّمها بالنسبة لي ، آفاقاً بينذاتية تجمعني بالآخرين في شراكة بينذاتية . كل هذا مرده إلى أن ذاتي ذاتها تتقوّم بدورها (في ذاتي) لا بصفة الأنانة اللذاتية ، بل كذات بينذاتية ، أطل ، من خلالها ، ماهوياً على آخرين . وهذا يعني أن لأفعالي القصدية بالضرورة ، آفاقاً بينذاتية تعيد انتاج ذاتها في موضوعاتها النماطية ، ومن بين هذه الموضوعات المتقوّمة ذاتي أنا وذوات الآخرين .

- 44 -

كل هذا يتقوّم وينكشف ويتموضع في كمون الوعي الترانسندنتالي ، كله ينتج في أفعال الوعي القصدية . إلا أن ذلك ، كما سبق القول ، ليس من شأنه أن يحجب العالم عني . العكس هو الصحيح . فأنا منذ البدء «أجد » نفسي في العالم . والردّ الذي كشف لي عن بنيسة الوعي الترانسندنتالية بتضايفاتها النواطية ـ النماطية وآفاقها العالمية والبينداتية لم يكن من شأنه أن أخرجني من العالم أو عزلني عنه . إنَّ غاية رئيسية للرد تكمن في أن أرى من خلاله العالم الأصلي الذي سماه هوسرل «عالم الحياة» أن أرى من خلاله العالم الأصلي الذي سماه هوسرل «عالم الحياة»

أنقاض « الاحكام المسبفة » على اختلاف انواعها وطبقاتها المتراكمة فوق وجه هذا العالم « الخام » عبر التاريخ (٢٤) .

لكن هده الغاية ليست ، رغم أهميتها الفنومنولوجية ، الغاية القصوى من الرد الترانسندنتالي . فهاك ، بالنسبة إلى هوسرل على الأقل ، غاية أبعد لا يجوز التوقف ، في نظره ، قبل تحقيقها . هذه الغاية هي الكشف عن الأنا الترانسندنتالي بصفته الأساس الاول لكل تقوّم ممكن بما فيه تقوّم « عالم الحياة » وقوانينه القبلية (٣٥) .

في آخر كتاب كبير له (٢٦٠) يقول هوسرل ما معناه أن «عالم الحياة » هو « تجربتنا الاولى » للعالم . من هنا أن السؤ ال « الأخير » في موقف الرد لا بد وان يتناول « المجرَّب الاول » . لكن اصرار هوسرل على طرح هذا السؤ ال لا يقابله وضوح تام في الاحابة عليه . فيا هو هذا الأنا الأول الذي يسميه هوسرل « الأنا الخالص » ؟ .

فهل هو البدن ؟ هل هو النفس ؟ هل هو العقل ؟ هل هو في البدن ؟ هل هو في البدن ؟ هل مو في العالم ؟ هل يُرصَد؟ هل يُستبطَى؟ هل معاين ببداهة ؟

⁽٣٤) للاحظ هنا أن هذا العالم الاصلي (Lebenswelt) بالرعم من كونه عالم البدن الحسي (أدرِكُهُ من حلال بدنيتي) ليس عالماً حسَّياً هيومياً (عالم تلاحق الانطاعات) ولا هو عالم كانط الحسي القامع تحت المقولات القبلية انه ، بالحري ، ورعم تعلقه بذاتي وكونه ، من خلال الرد ، تصايفاً سواطياً _ نماطيا في قصديتي (بل سسب دلك) ، عالم موضوعي يتسم يقواسين قبلية هي ، بالنتيجة ، القواسي الماهوية للادراك ذاته مثلاً عالمكرسيّ الذي أراه أمامي الآن (كتصايف بالنتيجة ، القواسي المهوية للادراك ذاته مثلاً عالمكرسيّ الذي أراه أمامي الآن (كتصايف بواطي _ عاطي معلَّق الوحود من خلال الرد) ادركه كتبيء في هذه الغرفة ، كموضوع له حلفية عالمية يتمير بنتوئه عنها . ومن جهة أخرى فأنا أدركه كموضوع على أرض الغرفة ومرتبط مها ، عالتالي ، من خلال علاقة علية عندما أدرك موضوعاً معياً على النحو أعلاه ، يتسم هذا الموضوع قبلياً (من خلال ادراكي له في تعلقه مع العالم على نحو المتوء وبحو الاعتبلال) بصفة موضوع عادي ه

⁽٣٥) تحسن آلاتبارة هنا إلى أن الفنومنولوحيين الفرنسيين (والساطقين بـالفرنسيـة عمومـاً) أمثال مارلوبونتي وده فالن وروبرشت يفضلون التوقف بمسيرة الرد عند الكشف عن ٩ عالم الحياة » .

Husserl, E., Die Krisis der europaeischen Wissenschaften und die transzenden- (*7) tale Phaenomenologie, hrsg. V.W. Biemel, 1954. (Husseiliana Bd. VI)

هذه الأسئلة وغيرها مما ينبغي طرحه على هذا الصعيد هي من صلب مسألية الأنا الترانسندنتالي . بعض هذه الاسئلة من طرح هوسرل ذاته ، وبعض مها ينبغي طرحه عنه . أما بعضها الآخر فيمكن طرحه عليه .

لكن من الواصح أن هذا الفصل ليس المجال الأصلح للتطرق إلى مسألية الأنا الترانسندنتالي . فهي جديرة بفصل يخصص لها ، سيا وابها ، بين قطاعات الفنومنولوجيا الترانسندنتالية ، الأكثر إثارة للجدل . في نهاية المطاف يبدو لنا أن كل سؤال عن ماهيّة (ما هو) الأنا الحالص سوف يكون مشاراً صاخباً للأخذ والرد وكل سؤال عن « منهيّة » (من هو) هذا الأنا سوف يقفز إلى أحضان الميتافيزياء . وفي كلتا الحالتين يعقد الرد الفنومولوجي عيانيته الشمينة ويفارق « عالم الحياة » .

من هنا تفضيل الكتيرين ، من الناطقين بالفرنسية وبغيرها ، التموقف بمسيرة الرد الفنمنولوحي الترانسندسالي عند الكشف عن «عالم الحياة» لئلا يأتي عبور المسيرة التراسندنتالية عن هذا العالم النواطي ـ النماطي تمهيداً لعبور الأنا الترانسندنتالي الخالص عن العالم ومنه . وبالفعل فهدا ما يبدو حاصلاً ، في النهاية ، عند هوسرل ذاته .

الفصل الثالث

منهج الظاهراتية المتعالية

إن بحثنا هنا يتمركز حول ثلاث نقاط ، هي ، مدورها ، ثلاتة اقطاب موضوعية في السيرورة الفنومنولوجية . والسيرورة الفومنولوجية مسيرة تنساق في اطار محدَّد تتخذ ، ضمنه ، بداية اولى وطريقاً متعرجاً ومنتهى اخيراً . غايتنا هنا أن نواكب هذه المسيرة ، بل الالتحاق بحركيتها ، معية وصفها من موقع متحرك ومترجح بين المواكبة والالتحاق .

سوف نبدأ مع هوسرل ـ في بدايته الخاصة .

ونسير معه ـ على طريقه الخاص وطريقته الخاصة .

ولئن انتهى هو إلى ما انتهى عليه ، فسوف نُـطِلُ على منتهـاه ـ ونتابـع الطريق .

بكلمات اخرى: إن البداية عند هوسرل هي البداهة ، والطريق هو التعليق والردّ . اما المنتهى فيكمن في الوقوف على عتبة ارض ميعاد جديدة تطل على عالم من الماهيات ، على هرم _ إذا شئت _ من الايدوسات الماهوية يتربع الأنا الخالص المطلق على قمته كمتقوَّم وحيد واخير للمعنى _ لكل معاني الكنيونة وابعاد الوجود والقيم .

إن البداية ، عندهوسول ، هي ما يسميه « عالم الحياة » ، فردوس (*)

^(*) هده الكلمة « وروْس » هي للكاتب ، وليست لهوسرل .

البداهات الاولى وارض الادراك الإِنبوي « الساذج » . و « الإِنبوي » من الإنبة والانطلاق من واقع الوجود ، بل من وقائعه المختلفة . اما الطريق فهي « العودة » التاريخية الشاقة ، بعد السقوط من هذا الفردوس في تاريخ الغموض والشك : لا إلى نفس الفردوس عينه ، بل إلى نعيم البداهمة الحتمنطقية المؤسسة واليقين الاخير . وهذا هو المنتهى : تأسيس كافة العلوم « التاريخية » في نعيم هذا اليقين الاخير .

هل في هذا « الخروج » من فردوس السذاجات الاولى ومن عالم الحياة المفطورة على الإنبية و « الايجاد » إلى تأملية تاريخ الادراك الماهوي والعِلم الأنبوي (والأنبوي : مِن أن الشيء - كذلك ، مِن تَعَيِّنهِ في كينونة معنوية) - قلت هل في هذا الخروج وجه آخر لاسطورة العداء بين شجرة الحياة وسجرة المعرفة ؟ إذ ذاك فلماذا تجاهل الكروبيم ولهيب السيف المتقلب شرقي فردوس الحياة ؟ هل يُراد هنا للمجد الانساني أن يُجمع من طرفيه إلى حد قلب الفصل الفردوسي بين الحياة والمعرفة إلى وصل تاريخي لكلتا القيمتين ؟

هل الخروج من فردوس الحياة إلى شجرة المعرفة الديكارتية التنهيرة هو خروج من الوعي الساذج إلى مراحلية الوعي الذاتي الانساني الذي لن يكتمل ، فلا يتحقق الوصول إلى نعيم اليقين الاخير ، ما لم يكتشف الأنا ذاته في بينذاتية «حوَّائية» ويعمل باتجاه خلوصه من كل ما علق باهدابه من أدران تمرحل «قايينية» التاريخ فيتبلور هذا الأنا في وعيه الذاتي ويتموقف على التاريخ كالأنا الخالص المطلق؟ إذ ذاك فهل يُرفع الخجل؟ وهل هذا خلوص ام خلاص؟ هل هو الاستبصار الديني الاول يتبلور على صعيد فلسفي ؟ إم أنه غراب الفلسفة يعود ، عند المساء ، إلى فلك نوح ؟

هذه الاسئلة وغيرها مما يشاكلها تربض في اساس هذا البحث من دون أن يؤدي ذلك إلى جعل غاية هذا البحث في الاجابة عنها . لقد أدرحناها في مقدمة هذا البحث لغاية معارقة له وبغية موقعته ، رغم غايته الوصفية

والعَرْضِية ، في خط استشكالي وسياق فكري نضمره كمسار تتمرأى فيه مسيرتنا الفكرية كم نستشعر سيرورتها ونستبصر وجهة سيرها .

اولاً: البداية

إنَّ العلم ، كما يقول هوسرل ، « يطلب حقائق بحيت يثبت صدقها نهائياً بالنسة لكل انسان وفي كل زمان . وجوجب ذلك فهو يطلب اثباتات (Bewachrungen) من نوع جديد تُساق حتى الاكتمال . وعندما لا يتمكن العلم في الواقع ـ وهذا امر لا بدَّ للعلم من الاقتناع به في نهاية المطاف ـ من النفاد إلى تحقيق نَسق من حقائق مطلقة ، مما يضطره ، مكرراً ، إلى التعديل من حقائقه ، فهو يتبع ، رغم ذلك ، فكرة الحقيقة المطلقة او الحقيقة الاصيلة علمياً وينطلق ، بمقتضى ذلك ، في افق لا متناه من التقريبات الساعية باتجاه تلك الفكرة . بهذه التقريبات يعتقد العلم أن بامكانه تخطي ادراكات الحياة اليومية وتخطي ذاته ايضا إلى ما لا نهاية . إلا أن هذا يتم عن طريق تطلعه إلى كلية نسقيَّة للمعرفة ، أكان ذلك بالنسبة إلى قطاع علميّ معين مغلق او بالنسبة إلى وحدة مفترضة لكلية الموجودات اطلاقاً ـ ذلك في حال كونها ممكنة وواردة . إذاً ، ففكرة العلم والفلسفة تنطوي ، من حيث حال كونها ممكنة وواردة . إذاً ، ففكرة العلم والفلسفة تنطوي ، من حيث قصدها ، على نظام للمعارف يتدرج من معارف سبَّاقة بحد ذاتها إلى اخرى لاحقة بحد ذاتها إلى النهاية فهي تتضمن ، إذاً ، بداية وسياقاً متأسسين في طبيعة الاشياء ذاتها بحيث لا يتم انتقاؤ هما على نحو تعسفي »(١) .

بـذلك نـرى أنَّ فكرة العلم الاصيل تتطلب بـداية اولى مطلقاً وأنَّ مطلقية هذه الأوَّلِية تكمن في البدء من الاشياء ذاتها . هذا الكلام وجه آخر للقول أن بداية العلم لا بد لها من أن تكون ، في نهاية المطاف ، مترسخة في الساس بديهي . من هنا أن البداهة هي ، باوسـع معانيها ، تجربة لشيء

Husserl, E., Cartesianische Meditationen (Husserliana, Band I) P 52-53. راحم (۱)

موجود لا من حيث واقع وجوده فحسب ، بل ايضاً من حيت تعين وجوده على نحو معين . بكلمات احرى : إن البداهة هي تجربة الشيء من حيث إنينة و أَنْيتُهُ على حدٍ سوى (٢) . إنها ، كما يقول هوسرل ، رؤية عقلبة ، او مواجهة عقالية للشيء ذاته -Es- sclbst- geistig- zu- gesicht) . (Es- sclbst- geistig- zu- gesicht) .

إلا أن البداهة ، وهي ، على كل حال ، الاطار الذي يحوي بالفعّل كل تجربة بالمعنى العادي والضيَّق لهذه الكلمة ، يمكنها أن تتفاوت ، من حال إلى آخر ، بالنسبة إلى درجات الكمال . إن الحياة العادية ، وهوسرل يسميها قبلعلمية ، تكتفي بدرجات محتلفة من البداهة . فالبنسبة إلى هذه الحياة القبلعلمية بما فيها من غايات ومآرب متعيَّرة ونسبيَّة يكفي ما هو متغير ونسبيّ من البداهة واليقين . إلا أن العلم الصحيح والمكتمل لا بد له من أن يتضمّن البداهة الكاملة ولو في شكل فكرة غائية تباطن في سعيه وجهده العلمي (٤) .

وسرعان ما يلجأ هوسرل إلى توضيح هذا الكلام فيبين لنا معنى نسبية البداهة وتفاوت كمالها من حيت الدرجات . « إن عدم الكمال » ، كما يوضح هوسرل ، «يعني عادةً عدم الاكتمال ، اي النظر من جانب واحد ، او غموض نسبي ، او انعدام الوضوح في حضور الاشياء والأنّيات » (في

⁽٢) لقد المحا في تصدير هدا البحت إلى العرق الدي بعنيه بين الإنبَّة والأُنبَّة إلَّ الإنبَّة » لفظ عربي (او دحيل ؟) قديم استعمله بعض العلاسعة العرب كالكدي واس سيا . إنه يعبي توكيداً لوقوع الوجود او تحققه العيبي . لكن ما بقول عه إنه (موجود) بقول عنه ايضا أنه (موحود) في تعين معنوي معين من هنا مقابلتنا نحن للإية بالأنية معتبرين أن في دلك تعريباً واصحاً ومررً رأ للمقابلة الهوسرلية ، في الالمانية ، بين Scin و So-sein . بذلك تصبح الأنبَّة تعريبنا الخاص للكلمة الالمانية ، هي الالمانية ، على Sachverhalt (وهي ما يعبي هوسرل عندما يقول So-sein) وقد استحالت ، حتى الأن ، ترجمتها إلى العربية بكلمة واحدة .

Cartesianische Meditationen, ibid., P 52 (*)

C.M., ibid , P 52-53 (1)

انعطائها الذاتي على حد حرفية التعبير الهوسرلي) ، « اي إثقال التجربة بعناصر من افعال عَنيٍ مُشْبَق (Vormeinung) وعَنيٍ مُشْرِك (Mitmeinung) غير مُعقِّق (°) .

بالمقابل فإن الاستكمال ، اي استكمال البداهة ، « يتم إذ ذاك كعملية تركيب لتجربات متوافقة تنتهي فيها افعال العني هذه » (المسبقة والمُشْرِكة) « إلى التحقق في تجربة فعلية . في هذه الحال تكون الفكرة المتوافقة مع هذا الكمال فكرة البداهة التطابقية (Adequation) ، على أن تبقى الامكانية مفتوحة لاعتبار هذه البداهة المطابقة أمراً يقع ، من حيث المبدأ ، في اللانهاية »(١)

بذلك فإن البداهة الكاملة هي رؤ ية الشيء ذاته من حيث إنَّيته ومن حيث انَّيته ومن حيث من هذا حيث مجمل أنَّيَاتِه على حدٍ سوى ولو أن تجربة متَّسقة ومكتملة من هذا النوع تقع في نهاية غير منظورة ومنصوبة كمثال علمي .

ولئن كان التكامل والاكتمال يقعان ، بالنسبة للبداهة ، في نهاية غير منظورة فإن للبداية البديهية وللبداهة البادئة ضربها الخاص من الكمال . إن كمال هذه البداهة الاولى يتمتع في نظر العالم ـ على حد تعبير هوسرل ـ بمنزلة ارقى واجلً من كمال المطابقة . إن كمال البداية البديهية هو كمال المتمنطقية ، وهي ترجمتنا الخاصة لكلمة Apodiktizitaet . ومما يتلج القلوب العلمية أن هذا النوع من البداهة المطلقة يمكن ظهوره ايضا في بداهات لا مطابقة . إن البداهة المحتمنطقية هي انعدام مطلق للشك بدهسرل يفصّلها لنا كما يلي :

« كل لداهـة هي ادراك ذاتي لموجـود معـينً إنْ من حيث إنّيته او من حيث أنّيته . إنها إدراكه في غط الـ « هو ذاته » . وذلك في تيقُن تام من هـذا

ıbid., P 55 (*)

ibid (1)

الوجود من شأنه أن يبدّد كل سك . إلاّ أنَّ تبديد هدا الشك لا يعني بالضرورة عدم امكانية رجوع البديهي في مابعد إلى التعرض الى الشك من جديد ، او امكانية انكتناف الوجود كوهم . ولنا في التجربة الحسية امتلة على ذلك . إنَّ الامكانية المفتوحة امام العودة إلى قابلية الشك او اللاوجود رغم البداهة امر يكن دائماً ادراكه مسبقاً ، وذلك عن طريق التأمل النقدي في منجزات هذه البداهة . اما البداهة الحتمنطقية فلها خاصيَّة مميّزة تكمن في أنها ليست بجرد التيقن اطلاقاً من إنيّة الاشياء البديهية المعطاة فيها ومن أنيّاتها ، بل في كونها ايضا ، وفي الوقت نفسه ، تكشف عن داتها بواسطة التأمل النقديّ كاستحالة تصور عدم وجود هذه الاشياء استحالة مطلقة ، فينتفي ، إد ذاك ، مسبقاً كل شك ممكن تصوره كشك فارغ من أيّ مضمون . هذا وإن بداهة التأمل النقديّ وكذلك بداهة استحالة تصور عدم وجود الاشياء المعطاة لنا في هذا النقديّ وكذلك بداهة استحالة تصور عدم وجود الاشياء المعطاة لنا في هذا اليقين البديهي تتمتع ، بدورها ، بهذا السموّ المتمنطقي عينه . وهكذا النسبة لبداهة كل تأمل نقديّ على مستوى اعلى «٧» .

انطلاقاً من مجمل الإقتباسات والتفاصيل اعلاه ينطرح السؤال عن عمل الفلسفة . فاذا كان العِلْم ، بصفته عِلْماً اصيلاً ، ينطلق من اسس بديهية ومُسلَّمات لا تقبل الشك فاي عمل يبقى للفلسفة ، سيَّا وأن هوسرل يصر بالحاح على تميّز الفلسفة برسالة خاصة ودعوة فريدة ليس اقبل ما فيها تأسيس العلوم على اسس بديهية مطلقاً ؟ طبعاً لم يعد من الصعب ، بعد ما قيل اعلاه ، التعرف إلى الجواب على هذا السؤال . فاذا كانت البداهة قيل اعلاه ، التعرف إلى الجواب على هذا السؤال . فاذا كانت البداهة بداهات والبداهات متفاوتات من حيث اكتمالهن وكمالهن فإن عمل الفلسفة لا بد وأن يكمن في السؤال عن البداهات ، حتى إذا ما لاحت هذه البداهة الاولى مطلقاً في الافق اتخذ الافق ذاته طابع البداية وانتقل البحث من صعيد السؤال عن افق البداهة أو عن آفاق البداهة إلى السؤال عن بداهة الافق .

C,M., ibid., P 56 (V)

إن هذا الانعطاف من آفاق البداهة إلى بداهة الافق ليس من قبيل اللعب على الكلام . إنه معني هنا بجدية تكاد تلاصق حرفيته ، سيما وأن « الأفق » تعبير من صلب الجهاز اللفظي الفنومنولوجي ، بل من الركائز الاساسية لهذا الجهاز (^) .

هنا يواجهنا مفترق هام على طريق السيرورة الفنومنولوجية ، او كها يقول هوسرل ذاته ، على طريق الصيرورة الفلسفية . والمفترق هذا يؤدي بنا إلى اتجاهين مختلفين لم يترك هوسرل احدهما إلا وسلكه بذاته . ففي كتابيه « افكار حول فنومنولوجيا خالصة وفلسفة فنومنولوجية » (يعود إلى سنة ١٩١٣ ويشكل المجلد الثالث في مجموعة الهوسرليانا) و « تأملات ديكارتية » (يعود إلى سنة ١٩٢٩ ويشكل المجلد الاول في الهوسرليانا) يسلك هوسرل طريقاً ديكارتية يؤدي به إلى الكشف عن آفاق الأنا المتعالي ، وهو ، كها المحنا اعلاه ، المنتهى الاخير للطريق الفنومنولوجيّ بصفته المتقوم الاخير لكل معنى من معانى الكينونة والقيمة بما فيها المعانى المختلفة لتدرجات البداهة .

إلا أن هوسرل يعود في كتابه « ازمة العلوم الاوروبية والفنومنولوجيا المتعالية » (وهو يعود إلى سنة ١٩٣٥ - ١٩٣٦ ويشكل المجلد السادس في مجموعة الهوسرليانا) عن هذا الطريق الديكارتي إذ يعتبر قِصرَه بمثابة ضربة واحدة توصل المتأمل مباشرة إلى الذات الترانسندنتالية دون تفصيل مسبق وفي شفافية تبدو كأنها فراغ مضموني لا يؤدي إلى اية نتيجة من شأنها أن تتخذ ابعاداً فلسفية حقيقية بالنسبة إلى امكانية تحقيق علم اساسي جديد تكونه الفلسفة (٩).

 ⁽٨) راحع بشأن معنى « الأفق » وابعاده العنومولوجية الفصل الثاني من هدا الكتباب ، حصوصًا
الفقرة ١٧ وصاعداً .

Husserl, E., Krisis der europaeischen Wissenschaften and die transcenden- راجع (٩) tale phaenomenologie Husserliana Bd VI P. 157- 158.

بذلك فإنا لن نسلك ، في هذا البحث ، الطريق الديكاري ، وهو ، على كل حال لا يخلو من العمق الفلسفي ، إذ يعمل هوسرل من خلاله على تنقية التعليق (الشك) الديكاري من الاحكام المسبقة والتيهان (١٠٠ . إننا ننوي ، إذ ذاك ، اعتماد كتاب « الازمة » ، وهو يشق طريقه إلى الذات المتعالية وسط ما يسميه هوسرل « عالم الحياة » .

إلا أننا لن ننسى هنا أننا ما ننزال في المرحلة الاولى من مسراحل الطريق . إننا ما نزال في البداية التي قلنا عنها مع هوسرل أنها ، كما ينبغي أن تكون حتى تكون فلسفية بالمعنى الحقيق ، بداية اولى مطلقاً ، او بكلمة هوسرلية اخرى ، بداية بديهية مطلقاً .

في كتابيه المشار اليهما اعلاه: « افكار » و « تأملات ديكارتية » يتوصل هوسرل مع ديكارت إلى « الكوجيتو » او الد « انا افكر » بصفته البداية البديهية والاولى مطلقاً. وإذا بهذه البداية عتبة ، عند هوسرل ، عجز ديكارت عن تخطيها ليُطلَّ من وراثها على عالم التفكير بصفته عالماً متعالياً ، عالماً وعيوياً ، يتضايف إلى العالم « الساذج » بكل ابعاده الوقائعية . هوسرل ، الذي صمَّم على عبور هذه العتبة ، اكتشف ، كما يبدو ، ارض ميعاد جديدة ، هي ارض الذاتية الترانسندنتالية المفعمة بلبن البداهة وعسل اليقين . لكنه ، عندما راح يقدِّم لنا حساباً عن كيفية تقوِّم الموضوعات والمعرفة على اساس هذه الارض الطيبة ، ظل ، كما يبدو ، يخامره شعور بضعف معين عجز من خلاله على اظهار منهجية الطريق ، مما افقد الوصول طابعه المتمرحل ولفَّه في إطار من الفجائية والعَجَل .

إن الغاية المبدئية لتفكير هوسرل تكمن في تأسيس العلوم والمعرفة على اساس من البداهة الحتمنطقية واعداد الفلسفة لتصبح علماً من شأنه القيام بهذا العمل التأسيسي . ولئن كانت العلوم الاصيلة ، كما نعهدها ، لا تخلو

ibid , P. 158 (1.)

من اسس بديهية فإن بداهتها ليست بداهة مطلقة ولا اسسها اسس اولى مطلقاً. إن العلوم « العالمية » ، كما يسمي هوسرل مختلف العلوم الوضعية ، لا تتمتع باسس حتمنطقية ، إذ أن لها فرضيات تقبع مستترة متسترة تحت بداهة أسسها . من هنا أن المهمة الفلسفية الاولى تصبح الالحاح على الرجوع إلى هذه الفرضيات عينها .

هنا يلاحظ هوسرل أن الفلسفة ، حتى هي ذاتها ، لن تُعفى من هذه التهمة ، تهمة القصور والتقصير عن الرجوع إلى كافة الفرضيات التي بقيت فيها احكاماً مسبقة . وإن كانت هذه التهمة قد اصبحت ، بالنسبة إلى ديكارت ، من مسلّمات تاريخ الفلسفة ، وذلك ليس في راي هوسرل وحده ، بل ايضا كنتيجة لابحاث حديثة قام بها نخبة من المؤرخين وعلى رأسهم إتيان جيلسون والكسندر كويره ، فإن كانط كها يبين هوسرل ، لم ينج ، رغم ما عُرِف عنه من حب لمطاردة الفرضيات واصطيادها ، من هذه التهمة ، إذ ظل ، في نظر هوسرل ، عالقاً في سذاجه العالم الطبيعي يبحث فيه ذاته عن فرضياته ، مما اعاقه عن ولوج النطاق المتعالي الحقيق فجاءت السس المعرفة عنده مشخونة بسذاجة العالم الذي تؤسسه وبقيت بالتالي ، كموضوعات ، حقاً من حقوق علم النفس وخارج نطاق الفلسفة المتعالية الحقة .

ولئن كانت الانطلاقة الديكارتية قد انتقلت بهوسول من اله «أنا أفكر » إلى عالم من « الافكار » هو الوجه الفاعلي لعلم المفتكرات على أنها موضوعات التفكير بصفتها كذلك صرفاً (Cogitata qua cogitata) فإن الانطلاق من كانط قد افضى بهوسول إلى « عالم الحياة » (Lebenswell) . إن كانط يفترض ، من خلال مسائله « الموضوعية » ، بيئة حياتية كانط يفترض ، من خلال مسائله « الموضوعية » ، بيئة حياتية الفلسفة النقدية تنزلق فوق هذه البيئة الحياتية فتفترض وجودها على نحو يتركها في مناى عن كل نقد . إلا أن هذه البيئة الحياتية هي عالم حياتنا

اليومية: فيها نوحد ونحيا، ليس فقط كبشر عُزَّل، يبل ايضا كفلاسفة حائزيل على وعي نقدي وكعلماء مجهزيل بمنهجيات معينة. في «عالم الحياة» هذا نوجد ونجيا ولتحرك كوقائع ثقافية في جعبتها علوم وفلسفات ولنظريات وبراهيل . نحل في هذا العالم، عالم الحياة، موضوعات بيل سائر الموضوعات، موجودول ها وهناك، ونتمتع للحربات يثبت لنا يقينها قبل كل اثبات وبرهال تقدمه لنا العلوم الوضعية . كما أننا في هذا العالم، عالم الحياة ، ذوات (Subjekte) فاعلة لها تجرباتها وتفكيراتها وتقويماتها إننا ذوات وتنوعي المناعتها وضع الغايات وتحضير الوسائل لبلوغها . إننا أنوات الخاصة والمتنوعة . كل هذه افعال لنا تتغير وتتبدّل باستمرار فيها يبقى العالم الذي نحيا فيه هو ذاته نفس العالم عينه . إنه يحتفظ بهويّته رغم كل التبدلات وخلال مختلف التغيرات ، وبعضها من صنعنا(۱۱). إنه دائها يبقى لنا العالم وخلال مختلف التغيرات ، وبعضها من صنعنا(۱۱). إنه دائها يبقى لنا العالم المعطى _ لنا _ من _ قبل » .

بذلك تصبح مسألة البداهة مشروع بحث وتنقيب عن بناء متدرج السطبقات والاسس السفلية ، بحيث تصبح المسطابقة (Adequation) والحتمنطقية (Apodiktzitaet) عنوانين لبناءات متكاملة ولا تعقبان مجرد رقم يُطبع على مدخل الطبقة الأولى في بناء المعرفة المنسقة على نحو موضوعي . إن الحتمنطقية التي يدَّعيها بعض العلماء وينشدها البعض الأخر كميزة تسم مسلمات علومهم ومنطلقاتها الأولى لا تخلو ، حتى هي ، من الفرضيات . كما أن المطابقة ، وهي المثال الاعلى لكل بداهة فعلية ، لا تكتمل إلا بالرجوع إلى مجمل الاسس السفلية والمنطلقات الأولى حقاً . من هنا فإن العلم _ إذا كان بنية موضوعية فوقية _ لا تكتمل علميته ولا يكمل طابعه العلمي الاصيل ما لم نعد به إلى طبقاته التأسيسية السفلي التي تصبح ، بفعل سفليتها وذاتيتها ، خارج نطاق العلمية بمعناها الموضوعي فتستحق تسميتها ،

رالتالي ، فرضيات قبلعلمية . إن الرجوع إلى نطاق هذه الفرضيات بما فيها من احكام حَمْلِيَّة واحكام قَبْلُحَمْلِيَّة (Vor-praedikativ) يشكل عودة عمدية إلى التجربة اليومية الحية ، وذلك ليس من حيت الكشف عن بناها الروتينية ، كتلاحق الانطباعات الحسية عند هيوم ، ولا من حيث الاشارة إلى قوامها الفوضوي ، كتناثر الانطباعات الحسية عند كانط قبل أن تخضع لانتظامية العيان الحسي في قبلية المكان والزمان او لنظامية التفكير في قبلية المقولات . إن الرجوع إلى الفرضيات الاولى مطلقاً هو عودة إلى عالم التجربة الحسية من حيث معيوشيتها بالذات ، وذلك بغية الكشف عن الموذجية قبلية خاصة بها قبلعلميًا وقبلقلسفيًا تجعل منها «عالم الحياة» . بذلك ينطرح السؤال عن هذه العودة ذاتها وعما إذا كانت تتمتع بطابع منهجي وعن هوية هذا الطابع بالذات . هذا السؤال وغيره سوف يشخلنا مليًّا في ما بعد . اما الآن فلنحاول أن نتبين الخصائص الاساسية لـ «عالم الحياة» كما يصوره لنا هوسرل في خطوط عريضة هي في غالبيتها عناوين لتفصيلات ينبغي استخراجها بصبر وعناية . لذلك ، وكما المحنا في ما قبل ، نعود الأن إلى استخراجها بصبر وعناية . لذلك ، وكما المحنا في ما قبل ، نعود الأن إلى كتاب « الازمة » المشار اليه اعلاه ونعتمده كمرجعنا الرئيش .

اولاً: إن «عالم الحياة » هو عالم حسّي ، او عالم الحواس (Sinnliche Anschaunng) او عالم العيان الحسي (Sinnliche Erscheinungswelt) او عالم الظهور الحسي (Sinnliche Erscheinungswelt) . والعِيان هو عِيانُ العَيْنِيّ من حيث حضوره الفرداني (۱۲) . ففي «كل اثباتات حياة الاهتمامات

⁽١٣) انطلاقاً من عينية الشيء المعايَس فاسا نفضل استعمال كلمة عِبان كترجة لكلمة Anschauung ال Intuntion واستعمالها ، مالتالي ، مكان كلمة «حدس» الشائعة في الكتابة الفلسمية عموماً والتي الديخلو استعمالها من الترابطات البسيكولوحية التي من شأنها ايصا الانفلاش في ابعاد « اوكولتية » او غوامضية هذا وتحسس الاشارة هنا إلى أن هوسرل يستعمل كلمة « عِيان » بمعنى اكثر شمولاً من استعمالها الكانطيّ (راجع كتابة « الازمة » ص ١١٨) . إلى ذلك فهو يفرق بين العيان الحين الحسي والمقولي والمقولي . إن نكران الحسي والمقولي وعزله ، بالتالي ، للعيان الحسي ينفي ، في نظر هوسرل ، طابع المباترة عن العيان الحسي ويصفي عليه طابعاً استتاجياً تركيباً ميثولوحياً يتمثل في الكلام عن « معطيات = العيان الحسي ويصفي عليه طابعاً استتاجياً تركيباً ميثولوحياً يتمثل في الكلام عن « معطيات =

الطبيعية » يقول هوسرل « تلعب العودة إلى عيان التجربة الحسية دوراً بارزاً . ذلك لأن كل ما يتبدّى كشيء عيني (Konkretes Ding) في عالم الحياة له بطبيعة الحال جسميته ، حتى ولو لم يكن هو مجرد جسم مادي ، كالحيوان ، مثلاً ، او اي موضوع ثقافي ، اي حتى ولو كانت له صمات نفسية او اي صفات وعيوية اخرى . وإذ نركز الانتباه على الناحية الجسمية صوفاً في الاشياء نلاحظ بوضوح أن جسمية الاشياء لا تتبدّى في الادراك إلا من خلال النظر واللمس والسمع والح . . ، اي في نواحي بصرية ولمسية وسمعية والخ . . . في ذلك كله بطبيعة الحال وبدون اي تردّد يشترك البدن ، وهو ، لا يغيب ، في اية حال ، عن حقال ادراكنا الحسيّ ، وذلك مع ما له من « اعضاء ادراكية » (اعين ، ايدى ، آذان الخ . . .) »(١٠٠٠ .

بكلمات اخرى: إن حسيتنا لا تقتصر على مجرد جريان طهورات الأشياء . فهذه ليست ، بحد ذاتها ومن خلال تدواباتها ، ظهورات لأجسام مادية . انها لا تصبح كذلك إلا من خلال حركية بدنيتي ، اي ، بالتالي ، من خلال فاعلية الأنا واعتياداته البدنية ، سيَّما وأنَّ المدن يعمل في حقل الادراك الحسي على نحوٍ هو غاية في المباشرة واللاتوسط .

بذلك فإن حسية « عالم الحياة » هي الوجه الآخر لكون كل ما يظهر فيه جسماً مادياً ـ ولو لم يكن طابعه الجسمي يستنفد ماهية وجوده . اما بالنسبة إلى اجسامنا البدنية فواضح أنها اجسام أُنويَّة تفعل في بيئتها وتنفعل بها وتشترك ، في حركيتها وحقلها الادراكي ، مع ابدان أُنويَّة اخرى في « عالم حياة مشترك » .

ثانيا : إن « عالم الحياة » هو عالم عفويّ ، وذلك بقدر ما أننا نتوجـ ه في

Krisis, ibid., P. 108

حسية » متقدمة ، في مادتها ، على شكلها العيابي القبلي كها تسبغه عليها القوة الحاسة . وإدا كان العيان الحسي عيان إثية الموصوع فإن ذلك ممكن فقط بقدر ما عيان الإنبية هو مجرد مقوم من مقومات عيان الأثية . اما عيان الأثية فهو العيان المقولي .

هذا العالم ، عالم الحياة ، إلى الموضوعات المختلفة بدون عنونتها مسبقاً (١٤) . إن الموضوعات تتسم ، في هذا العالم ، بانسيابيَّة حيَّة هي الوجه الآخر لا لتبدِّيها مفهومة بذاتها من فرط مألوفيّتها فقط ، بل لمباشرية الوعى العائش ايضًا . إنه عالم طبيعيّ ، عالم الحياة هذا ، ويتسم بانطلاقة منسابة واندفاع لا يعيقه عائق إلَّا وتأتي محاولة تخطيِّه متسمة بنفس الانــدفاع عينــه . إنه ، عــالم الحياة هذا ، ابعد ما يكون عن التموقف التأملي بمعنى ارتداده إلى الذات المتأملة . حتى أنه لا يتبدّى لنا على الاطلاق كعالم موضوعات ، وذلك بقدر ما أنَّ الموضعة ، موضعة هذا العالم ، هي من صلب الموقف التأملي . من هنا ايضًا ، في منظور فنومنولوجي ترانسندنتالي ، سذاجة هذا العالم الذي يتسم ، إذ ذاك ، بِبُعد واحد دون غيره : بُعد امتداد الانطلاقة والاندفاع ، بُعد الانزلاق والانشطاح فوق الفرضيات على اختلاف انواعها . إذ ذاك ، وعند توارى الفرضيات خلف حدود المآرب والغايات ، يتمطلق المعني وينفلت فعل العني من شروطه فيبدو العالم برمته كمجرد خلفية لهذا المعنيّ . فكأنه لم يوجد إلا ليكون طبقاً رحباً يُقدُّم الموضوع لنا عليه . إذ ذاك فليس عجباً أن يكثر السقوط في الخطأ ويزداد حدوث التيهان . لكن ما همّ ذلك والحياة في عالم الحياة ما تزال تحتفظ ، من خلال عفويتها ، ونسبياً طبعا ، بـوحـدة هـوَّيتها ، وما تزال ، بـالتالي ، في منـأى عن القسمة المتـرتبـة عـلى المـوقف التأملي ؟ ٠

ثم: الم نسبق إلى القول أن «عالم الحياة» عالم «معطى ـ لنا ـ من قبل »؟ اليس هو العالم الذي نجد انفسنا فيه حين يصبح باستطاعتنا ايجاد انفسنا ؟ هذا صحيح ، لكنه يخفى على الحياة في «عالم الحياة» . إنها تعيش في عالم معطى لها من قبل ، لكنها لا تعيه كذلك حين تكون منسابة في

⁽¹²⁾ راجع Krisis, ibid., P. 148 حيث يقول هموسرل أن الحياة الطبيعية ، قبلعلمية كانت ام علمية ، ذات اهتمام نظري كانت ام ذات اهتمام عملي ، انما هي حياة في افق كليّ غير مُمَّون (unthematisch) . نلاحظ هنا أن كلمة «عموية» هي تسميتنا نحن ، بل عنونتنا نحن ، لهذا الافق الحياتي العير معنون .

عيشوشتها العفوية وفي عفوية عيشتها . وحدهُ الموقف التأملي ما يـرفع عفـوية الحياة في « عالم الحياة » فيتبدّى له هذا العالم كعالم آفاق مختلفة كلها معطى من قبل .

ثالثاً: إن «عالم الحياة » هو عالم ذاتي ونسبي . إنه عالم من الطاهرات المذاتية (Subjektiv) التي تتكشف امامنا عندما نعمل على الرجوع إلى مضامين الحياة الواعية في هذا العالم . ليست هي ، لكونها ظاهرات ذاتية ، سيلاً من المعطيات الحسية (Sensuelle Daten) او مجرد وقائع بدنفسية تحدث في البدن المنفسن او في النفس المتبدّنة . إنها بالحري ، هذه الظاهرات النفسية ، تيار عقلي وعيوي وظيفته تكمن في كونه متقوم الاشكال المعنوية كافة (١٥)

بكلمات اخرى: ليست المسألة كما رآها كانط. إن المعرفة لا تتقوّم في مادة حسية عمياء تصل إلى الحواس من « اشياء ـ بحد ـ ذاتها » خالية من كل شكل . إن المعنى ليس شكلاً ذاتياً يسبغه العقل على مادة موضوعية تأتيه من خارج معزول . إن التقوّم ، تقوُّم المعنى والقيمة والمعرفة ، ليس عملية تركيب معلوم على مجهول ، عملية صب شكل قبليّ معنويّ على مادة خارجية صهاء (المعطيات الحسية) . إن الصحيح ، بالحري ، يقارب العكس تماماً . إن المعطيات الحسية ليست مادة موضوعية تأتينا من الخارج لتتنكر فينا على نحو بدنفسي ، او لتتلبس في وعينا قناعاً ذاتياً . إن حسيتنا هي ، شكلاً ومادةً على السواء ، من صلب تيار وعينا الذاتي . إن تيار الوعي هو تيار اشكال مغنوية مادتها من صلبه هو . وإذا كانت عملية التقوُّم بمثابة بناء اشكال المعنى فإن مادة البناء هي ، بدورها ، اشكال معنوية . إن التشكيل السي اعطاء شكل لما لا شكل له البتة ، بل وحده الشكل ما يُشكَّل وما يمكن تشكيله . إذ ذاك فبناء المعنى في وعينا ، الذي هو الوجه الآخر لتقوُّم المعنى في وعينا ، الذي هو دائمً اعادة تشكيل ما يُعطى لنا في وعينا من اشكال ، ما يُعطى لنا في وعينا من اشكال ، ما يُعطى لنا في وعينا من اشكال ، ما يُعطى لنا في وعينا على أنه شكل . بذلك فإن مادة الحس لا تعطى لنا إلا من خلال

انصهارها قبلياً في أنيَّة الشيء . إن الشيء لا يُعطى لنا في إنيَّة خالصه من كل شكل على أن يصار لاحقاً إلى اسباغ الشكل المعنويّ عليها . إن الكينونة هي دائماً «كينونة متعينة معنوياً . من هي دائماً «كينونة متعينة معنوياً . من هنا ضرورة التفريق بين الأَنيَّة على أنها الشيء كما يُعطى لنا في الوعي والماهية على أنها تركيب معياري يحدِّد لنا كيفية وجوب تفكير الشيء . ولئن كان الفصل بين إنيَّة الشيء (مجرد وجوده « الهَذَوِيّ ») وماهيته محكناً او حتي ضرورياً ، فهو لا يمكن بين إلاٍنيَّة والأنيَّة . ولئن كانت الإنيَّة وجوداً هَذَوِياً فهو بدورها ضرب من التعين : التعين الزمكاني . اما التعين الزمكاني فهو من صلب أنيَّة الشيء على أنها مجمل تعيناته كما يعطى لنا في الوعي .

وهكذا يتبلور لنا معنى الطابع الذاتي الذي يميز تيار الوعي بصفته تياراً من الاشكال المعنوية . ومع اكتمال ذانية هذا الطابع يستحق السؤال عن موضوعيته . إلا أن هوسرل يبادر إلى القول أن هذا الذاتي هو ايضا ، في «عالم الحياة» على الاقل ، يتخذ وجها نسبياً بحيث لا يستقيم المعنى لنا ، في «عالم الحياة» إلا بقدر كونه معنى بالنسبة لنا ، او حتى معنى بالنسبة لي . كل معنى لا يتقوم ، في احدى طبقاته السفلى ، بهذه النسبية ، او بهذا الانتساب للذات - المتقوم (الذات التي يتم فيها التقوم) يفقد معنويته وقيمته : اليس المعنى من العني والعني دائماً عنياً من عني عان ؟! طبعاً إن هذا لا يعني وقوعنا في الشكوكية ، وذلك بقدر ما أن الموضوعية ذاتها هي بدورها معنى يتقوم في الذات ذاتها إنما على صعيد اعلى ، وبالتحديد ضمن اطار بينذاتي . وهكذا فإن « الاول فعلياً هو « الذاتي - النسبي صرفاً المعطى لنا في عيان عالم الحياة القبلعلمية »(١٦) .

رابعاً : إن « عالم الحياة » هو عالم عملي . إلا أن للعمل معاني عديدة

⁽١٦) راجع Krisis, ibid , 127 راحع ايصا ص ١٢٨ حيث يضيف هوسرل أن هذا النطاق الذاتي والنسبي يتمتع ، هو ذاته ، باثباتات قيمة تبنى عليها مختلف المعارف الحملية بما هو نافع وصروري للحياة العملية في عالم الحياة . وفي ص ١٣٥ يسمي هوسرل هذه المعارف الحملية حقائق موضعية (Situationswahrheiten) .

وللانسان في بيئته الحياتية انحاء مختلفة من النشاط العملي . فهناك العمل ، كما يقول هوسرل ، بمعنى المراس (Praxis) وهو ينقسم ، بدوره ، إلى قسمين . القسم الاول هو الممارسة العملية كما يعرفها الانسان منذ أن وجد . بهذا المعنى كل ما نقوم به في حياتنا اليومية بعية تدويم حياتنا وإغناء مصمونها الانساني هو من باب الممارسة العملية . اما القسم التاني فهو نوع آجر وجديد تاريخيا طرأ على الحياة البشرية في مرحلة متأخرة من مراحل وجودها . هوسرل يسمي هذا المراس الطارىء الممارسة الطرية والمحاسة . إنها فن النظريات ، فن البحت والتوصل إلى حقائق بمعنى معين وجديد لهده الكلمة . إنه معنى مثالي غريب عن الحياة القبلعلمية ويكمن في مَطْلقة هذه المقائق وجعلها نهائية وشاملة (۱۷) .

إن «عالم الحياة » هو بالنسبة لنا ، نحن العائشين في يقطته ، عالم «معطى - من - قبل » وموجود على الدوام كاساس لكل ممارسة ممكنة : نظرية كانت ام اكسترا - نظرية . إنَّ العالم ، بالنسبة لنا ، نحس اليقطين فيه والمشحونين على الدوام باهتمامات عملية ، موجود دائماً وبالضرورة كحقل كليّ شامل لكافة ممارساتنا الفعلية والممكنة ، كافق «معطى - لنا - من قبل » . إن الحياة هي أن تحيا دائماً في يقين العالم . إن الحياة اليقظة يقيظة دائماً لعالمتها ولوجودها في العالم ، وبالتالي ، لوجود العالم ذاته . إنها الحياة المختبرة يقين وحود العالم بصفته «معطى - من - قبل » ومعطى كعالم اشياء مفردة (١٨٠) . إن الحياة في «عالم الحياة » هي أن تكون دائماً متجهاً ، مباشرة وعلى نحو عفوي ، إلى العالم بصفته عالم موضوعات معينة ، بل متجهاً إلى هذه الموضوعات ذاتها بصفتها موضوعات عالمية او موضوعات في العالم . من هنا كون العالم مُعطى من قبل في مراسيتنا ، من هنا كونه فرضية في اتجاهاتنا

Krisis, abid, P 113

Krisis, ibid., P. 145- 146

⁽۱۷ راجع

⁽۱۸) راحع

العملية وبالتالي في عالم حياتنا: من كون كل اهتماماتنا تستهدف اشياء وموضوعات ومن كون الاشياء والموصوعات دائماً اشياء وموضوعات عالمية ، اشياء وموضوعات في العالم (١٩٥). بذلك فإن «كل مواضيعنا (Themen) النطرية والعملية . . . إنما تقع في العالم على أنه الوحدوية العادية لافق الحياة »(٢٠٠) . إن العالم هو الحقل الكليّ الذي تتوجه اليه وفيه كل افعالنا (Akte) من تجربة وادراك وتصرّف (Handeln) . منه تأتي ، اي من موضوعاته المعطاة حيثيا ، كل الانفعالات وفيه تنقلب إلى افعال موضوعاته المعطاة حيثيا ، كل الانفعالات وفيه تنقلب إلى افعال

خامساً: إنه عالم قبليّ. على هذا الصعيد يقول هوسرل أن «عالم الحياة» كان موجوداً دائماً للناس: حتى قبل ظهور العلم. كما أن هذا العالم الحياتي يبقى موجوداً لهم حتى خلال تعليق مختلف العلوم في الموقف المتعالي (۲۲). من هنا تبرز، بالنسبة لهسرل، امكانية، بل ضرورة السؤال عن انحاء كينونة هذا العالم الحياتيّ وعن ماهيته بالذات، مما يطرح مسألة فلسفية جديدة تتخطى موضوعات العلوم الموضوعية والوضعية وتتجه نحو الطابع الذاتي النسبي الذي يميز «عالم الحياة» بما فيه من عفوية الانطلاقة وعملية الاهتمام. بذلك تصبح المهمة المطروحة الآن السؤال عن المقومات القبلية لماهية «عالم الحياة» من حيث هو عالم معطى لنا من قبل. وهنا نسجل الملاحظات التالية:

أ ـ إنَّ عالم الحياة معطى لنا من قبل في نمطية او في نماذجية مألوفة ، حتى أنَّ مجهولاته إنْ هي غير آفاق غير مكتملة لمألوفاته باللذات ، اي أن مجهولاته هي بدورها آفاق ذات نماذجية مألوفة (٢٣) . إنها ، إذاً مألوفة من حيث

Krisis, ibid., P. 146- 147.

ibid , P. 147.

ibid,

ibid P 125- 126

(YY)

Krisis, ibid , P. 126.

(YY)

سنيتها العامة . هذه البنية العامة من شأنها أن تنقلنا من غير المألوف إلى المألوف سيا وأن الحياة القبلعلمية بوسعها ايضا ، وعلى اساس التجربة الطبيعية ، أن تكتسب معض المعارف بواسطة الاستقراء مما يكفي لغاياتها اليومية العملية (٢٤) .

(ب) إن «عالم الحياة » معطى لنا من قبل كعالم زمكاني ، كعالم الاشياء الزمكانية ، وذلك بصفة هذه الاشياء موضوعات فعلية وممكنة للتجربة القلعلمية . إن لنا في عالم الحياة افقاً عالمياً كافق أمكانية تجربة الاشياء . هذه الأشياء هي حجارة وحيوانات ونباتات . لكنها ايضا بشروبني بشرية ثقافية . إلا أن هذه كلها معطاة لنا ذاتياً ونسبياً ، وذلك بالرعم من امكانيات اليقين المتاحة لنا في بعض انحاء «عالم الحياة » وخصوصا في قطاعاته العملية حيث بوسعيا تسديد الوسائل باتجاه غاياتها على نحو قويم يتوفر له ثبات النجاح بما يتضايف إلى هذا النجاح العملي من حقائق عملية .

ولئن بقيت نسبية هذا الذاتي تخضع عموماً لتغيرات البيئة الثقافية بما يتضايف اليها من تغيرات مكانية (جغرافية) وزمانية (تاريخية) كأن نوجه انظارنا متلاً إلى ما يفرِّق بين الاوروبيين العاديين في عالم حياتهم وبين زنوج الكونغو او الصينيين او الهندوسيين ، فإنَّ قاسماً مشتركاً يجمع بين كافة هذه البيئات الثقافية المختلفة بحيث تبين لنا من خلاله بنية قبلية عامة تبقى هي ذاتها مها كثرت الاختلافات وتنوعت بين عوالم الحياة . فهناك مثلاً ، كما يذكر هوسرل ذاته ، الشكل المكاني والحركة والصفات الحسية وغيرها مما هوي قبلي لمختلف عوالم الحياة البشرية (٢٥) .

وهكذا ينتهي هوسرل إلى القول: «لكن سرعان ما تختفي الحيرة عندما نلاحظ أن عالم الحياة هذا يتميز، رغم كل نسبياته، ببنية عامة. هذه البنية العامة التي بها يرتبط ويرتهن كل كائن نسبي، ليست، هي ذاتها،

ıbid. (Y٤)

نسبية . إنَّ باستطاعتنا ملاحظتها بصورة عامة ، وإذ نعَمل ، بحذر ، على ضبط ملامحها العامة ، نتيح امام الكل أن يتوصل اليها على نحو نهائيّ . إن للعالم ، بصفته عالم الحياة القبلعلمي ، نفس البني التي تفترضها العلوم الموضوعية . . . كبني قبلية فتعمل على تنسيقها في علوم قبْلية . . . بحيث يتوجب على كل معرفة لعالم موجود « موضوعياً بحد ذاته » أن تتقيد بها . إن « عالم الحياة » القبلعلمي عالم زمكاني . إلاّ أن هذه الزمكانية لا ذكر فيها لنقاد. رياضية مثالية ، لخطوط مستقيمة « خالصة » ، لمسطحات أو لأي تواصل رياضي دقيق مما هو من صلب « الدقة » الخاصة بعني القبليات الهندسية . إن الاجسام المألوفة بالنسبة لنا في عالم الحياة هي اجسام فعلية ، لكنها ليست اجساماً بمعنى الفيزياء . كذلك بالنسبة إلى السببية او بالنسبة إلى اللانهائية الزمكانية . إن لمقولات عالم الحياة (المقصود : أُنِّيَّاتها) « نفس الاسماء عينها ، لكنها لا تكترث بمُثْلَنات (Idealisierungen) علماء الهندسة والفيزياء النظرية او ببناءًاتهم الافتراضية «(٢٦) . « من هنا ، إذ ذاك ، الحاجة إلى الفصل المنسَّق بين البني الكلية: القبليات الكلية الخاصة بعالم الحياة ، والقبليات الكلية « الموضوعية » . بالتالي ينبغي الفصل ايضا بين الاسئلة الكلية فنسأل عن كيفية تأسُّس القباليات « الموضوعية » في القبليات « الذاتية _ النسبية » ، او عن كيفية حصول البداهة الرياضية على معناها ومنبع شرعيتها من بداهة عالم الحياة »(٢٧) .

من هنا نلاحظ أن القبالية ليست بحد ذاتها بداهة إذ أن هناك فرقاً عظياً بين قبليةٍ تميز عالم الحياة فتتضايف إلى بداهاته الاولى وقبليةٍ تميز بعض البنى المُمثْلَنَة كما تبنيها العلوم الوضعية الموضوعية ، خصوصاً الرياضية منها . بذلك يستحق السؤال عن بداهات عالم الحياة .

سادساً : إن « عالم الحياة » هو عالم بديهي . لا بد هنا من التذكير بما

(٢٦) راجع

Krisis, ibid., P. 142-143

Krisis, ibid., P. 143 (YV)

فصّلناه في مطلع هذا البحث بالنسبة لموضوع البداهة عند هوسرل خصوصاً كما يُفصّله لنا في كتابه « تأملات ديكارتية » . يبقى أن نضيف هنا أن « عالم الحياة » هو نبع البداهات الاصلية الاولى (٢٨٠) . إن المعطى على نحو بديهي دائم معطى هو ذاته . فإذا كان معطى في الادراك يكون هو ذاته حاضراً في الادراك . وإذا كان معطى في التذكر يكون هو ذاته متذكّراً . وهكذا فإن « كل نحو آخر من انحاء العيان هو استحضار للمعايّن ذاته » (٢٩٩) . من هنا أن كل اثبات او تحقيق ممكن إنما يعود بنا إلى بداهات اولى ، او إلى عيانات اولى ، وذلك بقدر ما تبيّت هذه العيانات الاولى « الشيء داته » في حضور خاص بنمط العيان او البداهة المتوفرة ، وبقدر ما أن هذا الحضور هو ذاته موضوع تجربة بينذاتية فعلية وليس مجرد بناء مُثّلَن من مناءات العلوم الموضوعية التي لا يمكن لها ، هذه البناءات الممثلينة ، أن تكون موضوع تجربة فعلية حية عية حية عية عية عية حية عية عية حية عية عية عية عية عية حية عية عية عية عية عية علم الحياة » (٣٠٠) .

إن هذا الكلام وجه آخر لرؤية العلاقة العضوية بين موضوعيات العلوم الوضعية بما فيها ولها من بداهات مُمَثَلَنة وبداهات «عالم الحياة»، عالم التجربة الحية، عالم حضور الموضوع ذاته في عيانات اولى واصلية. بل إن هذه العلاقة العضوية هي علاقة تأسيسية ترتفع من خلالها موضوعيات العلوم على اساس بداهات «عالم الحياة». فعلى هذا الاساس الحسيّ، العفويّ، الذاتيّ، النسبيّ والعمليّ ترتفع بناءًات من نوع آخر جديد (٣١)، بناءًات عقلية محضاً، بناءًات تركيبية وموضوعية ومطلقة ونظرية ومُعَثَلَنة. اما كيف يكون ذلك محكناً فتلك مهمة ما يزال ينبغي التصدي لها من خلال علم خاص ذي طابع علميّ جديد يختلف عن علمية العلوم الموضوعية ويتناول

Krisis, ibid., P 130 (YA)

Ibid. (Y4)

ıbıd., 130-131 (**)

۲۱) راجع (۳۱) راجع

مسألة تقوم الموضوعات ذاتياً او تقوم الموضوعية ذاتها في الذاتية الترانسندنتالية البينذاتية .

إذا كان لكل علم منهجيته الخاصة فإن العلم الجديد الذي هو علم «عالم الحياة » ويتناول مسألة تقوّم الموضوعات في «عالم الحياة » هذا ، لا بد له من منهجية خاصة تكون بدورها جديدة ومتميزة عن مناهج باقي العلوم وخصوصاً « الموضوعية » منها . بذلك ، ولأن مفهوم العلم ، مها كان ، لا يكل تجريده من الموضوعية او فصله عنها ، تبرز ، امام هوسرل ، مسألة جديدة تكمن في استخراج هوية الموضوعية الخاصة بعلم «عالم الحياة » الجديد او في تحديد معنى جديد للموضوعية يتميز به علم «عالم الحياة » الجديد او في تحديد معنى جديد للموضوعية يتميز به علم «عالم الحياة » بصفته ، هذا العلم ، علماً مادته من النوع الذاتي ـ النسبي . إن هده المسألة ، بدورها ، تجد حلّها النهائي عند هوسرل في الكشف عن الذاتية المتعالية البينذاتية بصفتها المتقوّم الوحيد لكل موضوع وموضوعية مها المتعالية البينذاتية بصفتها المتقوّم الوحيد لكل موضوع وموضوعية مها اختلفت معانيها وتنوعت مدلولاتها ، وبالاخص تلك التي تقبع في اساس علمية العلوم الانسانية الحديثة .

ثانياً: الطريق

اما الآن فلنتقدم خطوة اخرى لنلقي نظرة استجماعية على المنهج الجديد، منهج العلم الجديد الذي يتناول الكشف عن الذاتية المتعالية (الترانسندنتالية) انطلاقاً من « عالم الحياة » . هدا المنهج يُدُعى منهج الردّ (Reduktion) وبالتحديد : منهج الردّ المتعالي . إننا نذكر هنا ببحث خاص تناولنا فيه شرح مقومات هذا المنهج (٣٢) . إلا أننا نرى هنا من الضروري اعادة الكلام عنه خصوصاً وأن المهمة المطروحة علينا الآن تكمن في تسليط الضوء على هذا المنهج من حيث هو طريق ، بل الطريق ، إلى الكشف عن الذات المتعالية ، وليس مجرد طريق للوصف الفنومنولوجي اطلاقاً .

⁽٣٢) راجع العصل الثامي من هدا الكتاب .

إن الكلمة _ المفتاح على هذا الصعيد هي الامتناع عن الحكم ، تعليق وبحدقه وكذبه على السواء . إنها إذاً ، الامتناع عن الحكم بالمعني المنطقي الصرف وليس باي معنى بدنفسي . بذلك يتضح لنا أن تعليق الحكم او الصرف وليس باي معنى بدنفسي . بذلك يتضح لنا أن تعليق الحكم او الامتناع عنه ليس اطاحة بالحكم يتنهي بنا إلى الصمت الذي نصح ارسطو به الشكوكيين . من هنا ينظرح السؤال على يبقى من الحكم بعد تعليق قيمته الصدقية والامتناع عن الالتزام بها . بكل بساطة نقول : إن ما يبقى منه هو معناه . اما معناه الباقي هذا فهو الوجه الأخر لتعين موضوع الحكم على نحو معين أو لكينونته _ كذلك (So-sein) . هذه الكيمونة المتعنة معنويا صرفاً معمني أنية الحكم وميًزناها عن إنية الموضوع التي اصبحت بصفتها الوجه الأخر لوجوده ، بين ما طاله تعليق الحكم والامتناع عن بصفتها الوجه الأخر لوجوده ، بين ما طاله تعليق الحكم والامتناع عن الالتزام بقيمته الصدقية . بذلك ، ومن خلال هذا المعنى الخاص للتعليق والامتناع يتضح لنا ايضا المعنى العام لمنهجية الردّ . إنه ، على هذا الصعيد ، ردّ الحكم إلى ما يُحكم فيه . ردّ الحكم إلى معناه الصرف ، ردّ إنّية الموضوع إلى أنّية .

في هذا الضوء ينبغي علينا أن نفهم هوسرل عندما يقول أن الطريق من «عالم الحياة» إلى الذات الترانسندنتالية يبدأ بتعليق كل العلوم الموضوعية واتخاذ موقف منها يكمن في « المشاهدة اللامتكاينة » او بتعبير اوضح: في التفرج اللاملتزم (٣٣٠). وواضح الآن أن هذا التعليق لا يطيح بالعلوم الوضعية ، بل يحتفظ بها كانجازات ثقافية فيها يفقدنا كل اهتمام نظري بها . اكثر: إن هذا التعليق الاول يعود بالعلوم الموضوعية إلى «عالم الحياة» ويردّها إلى اساسها الذاتي للسبي فتبرز امامنا كمجرد وقائع معنوية من صلب «عالم الحياة» الذي نعيش فيه حتى كعلهاء وفلاسفة .

إن « عالم الحياة » لا يتأثر بهذا التعليق الاول . فهو يَبقى لنا كعالم

زمكاني وكأفق عالمي لتجربة الموضوعات من فعلية وممكنة . إنه يبقى عالم ذاتيتنا النسبي ولم يخسر شيئاً من حجارته وحيواناته ونباتاته وبشره وبناه البشرية . اكثر : إنه يبقى عالم يقيناتنا الاولى وبداهاتنا الاصلية وحقائقنا العملية في الحياة اليومية .

بالنسبة لعالم الحياة هذا بمكننا اتخاذ موقفين مختلفين تماماً. فبإمكاننا اولاً أن نعيش فيه حياة عادية عفوية منسابة ومُنْصَبَّة في الموضوعات العالمية كاهداف اهتماماتها. وبإمكاننا ثانيا خرق هذه العفوية المنسابة وخرقها من خلال الانكباب التأملي عليها إداك يصبح الذاتيّ ـ النسبيّ موضوع نظرتنا الجديدة فنرى «عالم الحياة » على أنه «معطى ـ لنا ـ من قبل » اولاً ، ونراه ثانياً على أنه معطى لنا في انحاء ظهورية ذاتية مختلفة .

هذه الامكانية الثانية للعيش في «عالم الحياة» هي بمثابة تعليق ثان نجريه عليه بالذات. بذلك فإننا نركز الآن انظارنا في وقفة تأملية على مختلف انحاء حياتنا الواعية من حيث هي افعال واعية ، وهي ، هذه الناحية الذاتية ، ما كنا ساهين عنه من قبل ، حين كنا نعيش عفوية الامكانية الاولى للعيش واليقظة في «عالم الحياة» عالم الموضوعات والاهتمامات العملية . إن انظارنا متجهة الآن إلى انحاء انعطاء العالم وحضوره في افعالنا الذاتية الواعية . إننا نريد ، إذ ذاك ، أن نرى كيف يتقوم العالم الوحدوي الكلي في افعال وعينا ومن خلال تغير القيم النسبية والظهورات الذاتية ، وأن نرى ، التالي ، كيف يتقوم وعينا للوجود الكلي بصفته افقاً كلياً لموضوعات موجودة واقعة (٢٤).

هنا تجدر الملاحظة أن التعليق ليس مجرد هِوَايةِ فلسفية نقضي فيها اوقات فراغنا ، ولا هو ، حتى ، مجرد مرحلة من مراحل التفلسف إذ نقطعها نساها وننتقل إلى غيرها . إن التعليق هو من صلب المنهج ، بل هو الاساس الذي يحمل الطريق .

⁽٣٤) راحع

من خلال هذا التعليق الكلي (٣٥) يمرز في حقل نظرنا تضايف هام جداً: تضايف الموعي والعالم، او تصايف العالم ووعي العالم. هنا يبدو العالم ذاته وما فيه من موجودات ومعاني، من الجاز الذاتية الانسائية المطلقة بصفتها المتقوم الأول والدائم لكل معنى ولكل قيمة كينونية (٢٦) لذلك فواضح أن العالم لا يضيع من خلال التعليق. إنه يبقى كما كان سابقاً وكما هو الآن بالنسبة لي كعالمي، بل كعالمنا الانساني الواحد، إنما يظهر الآن كمتضايف لذاتيتي صرفاً، هذه الذاتية التي تعطيه معنى كينونته. وهكذا فانا الآن، ومن خلال التعليق الكلي للعالم، اصبحت اقف فوق العالم أطل عليه بصفته الجديدة كظاهرة (٢٧٠).

من هنا يبدأ هوسرل مسيرته الوصفية . إذ ذاك فليس همُّه الاكبر أن يبحث عن إنّية الاشياء وأنيَّاتها (ihr Sein und Sosein) ، بل أن يأخذها ، هذه الاشياء ذاتها ، من وجهة نظر تَبدّيها في افعالنا الذاتية او في افعال وعينا . إنه يبدأ مسيرته الفنومنولوجية بالتجربة الحسية او بما يسميه هو العيان الحسي (Sinnliche Anschauung) .

في الفصل الثاني من هذا الكتاب تناولنا هذه المسيرة الوصفية بعض التفصيل . وكنا اذ ذاك نتّبع منهج الوصف الفنومنولوجي ببعض التصرف ومن خلال فهمنا العام لروحية هذا المنهج الهوسرلي . اما الآن فإننا ننوي التعرض تانية لمسيرة الوصف الفنومنولوجي : هذه المرة سوف نبقى قريبين من النص الهوسرلي قرباً يطال حدّ المطابقة الحرفية احيانا ، وغايتنا من ذلك واضحة ، إذ أننا نريد ، وبطريقتنا الخاصة ، سدّ بعض الفراغ في المكتبة العربية بالنسبة لكتابات هوسرل . فواحد فقط على حد علمنا من المكتبة العربية بالنسبة لكتابات هوسرل . فواحد فقط على حد علمنا من المكتبة العربية بالنسبة لكتابات هوسرل . فواحد فقط على حد علمنا من المكتبة العربية بالنسبة لكتابات هوسرل . فواحد فقط على حد علمنا من المكتبة العربية بالنسبة لكتابات هوسرل . فواحد فقط على حد علمنا من المكتبة العربية بالنسبة لكتابات هوسرل . فواحد فقط . على حد علمنا . من المكتبة العربية بالنسبة لكتابات هوسرل . فواحد فقط . على حد علمنا . من المكتبة العربية بالنسبة لكتابات هوسرك . فواحد فقط . على حد علمنا . من المكتبة العربية بالنسبة لكتابات هوسرك . فواحد فقط . على حد علمنا . من المكتبة العربية بالنسبة لكتابات هوسرك . فواحد فقط . على حد علمنا . من المكتبة العربية بالنسبة لكتابات هوسرك . فواحد فقط . على حد علمنا . من المكتبة العربية بالنسبة لكتابات هوسرك . فواحد فقط . على حد علمنا . من المكتبة العربية بالنسبة لكتابات الموسول . فواحد فقط . على حد علمنا . وغايتها المؤلفة والمنا . وغايتها من المؤلفة والمؤلفة والمؤ

⁽٣٥) راحع بشأن فضّ مضمون كلية هدا التعليق الفصــل الشاسي اعلاه .

⁽۳۶) راجع (۳۶) (۲۹)

Krisis, ibid , P. 155 (TV)

كتبه تمت ترجمته ونشره في العالم العربي ، وذلك في مرتين مختلفتين كالاهما يفتقر إلى الدقة احيانا وإلى سلاسة التعبير ووضوحه احيانا اخرى ، فضلاً عن أن كلا الترجمتين اعتمدتا الترجمة الفرنسية ، وليس الاصل الالماني كاساس . من هنا كان قيامنا باعادة ترجمة هذا الكتاب (٣٨) عن النص الالماني مباشرة ، وسوف نعمل على بشر هذه الترجمة عندما يُتاح لنا وقت

لنعد إلى المسيرة الوصفية ولنسمع هوسرل يقول ما يلي :

« هناك مثلًا اشياء (Dinge) التجربة على تعددها واختـلافها . فَـلَّارَكُوْ النظر على ايّ واحد منها . إن ادراكه حسياً ، حتى عندما يُدرَك في حالمة لا يتخير فيها البتة ، هو ادراك كثروي : رؤيته ، لمسه ، شمه ، سمعه والمخ . . . وفي كل من هـ ذه الافعال أدركه على نحـو مختلف . فالمـرئيّ في النظر ليس ، بحد ذاته ، الملموس في اللمس . وبالرغم من ذلك اقول : نفس الشيء عينه _ وواضح أن ما يختلف فيه يكمن فقط في انحاء ظهوراتــه الحسية . وإنْ كنت ابقى في نطاق النـظر صرفـاً ، ألاحظ أنَّ في سيرورة كـل نظر عادي ، وهي ، هذه السيرورة ، عملية استمرارية ، تظهر فروقات جــديدة في كشرات متنوعــة . كل مـرحلة ، في هذه العمليــة ، نظر . إلَّا أنَّ المرئيِّ يختلف فيها من مرحلة إلى اخرى . وانا أعبُّر عن ذلك كما يـلي مثلًا : إِنَّ شيء النظر صرفاً ، اي المرئيّ « من » هذا الشيء ، هو بادىء ذي بدء ، سطحه . وانا ارى هذا السطح خلال تغير النظر : مرة من هذه « الناحية » ومرة من تلك ، وأدركه ، بالتالي ، بدون انقطاع في نواحي تتعاقب في تعــدُّد مستمر . إلا أنَّ هـذه النواحي تعرض لي سطح هـذا الشيء في تـركيبة استمرارية ، وكل من هذه النواحي هو نحو وعيوي من انحاء تبدّي هذا السطح . إنَّ هذا وجه آخر للقول : فيها يكون هذا السطح مُعطى لي فعليًّا أجدني أعني اكثر مما يُقدَّم لي . بذلك فاني اتيقَّن من إِنَّيَّة هذا الشيء الذي يشتمل على كل نواحيه في آن واحد ، كما أن يقيني هذا يتخذ جهة (Modus)

⁽٣٨) هدا الكتاب ، كما لا يحفى على البعض ، هو « تأملات ديكارتية »

تتعين بمقتضى رؤيتي « المثلى » لهذا الشيء . كل ناحية من نبواحي الشيء المرئي تُقدِّم لي شيئاً ـ منه . وفي تغير الرؤية المستمر لا تبقى الناحية المرئية مرئية بالفعل ، لكنها تبقى « محفوظة » بحيث يصار إلى ضمها إلى سائس النواحي المحفوظة من قبل . وهكذا أتعرَّف إلى الشيء او (في ترجمة حرفية عن الالمانية) اتعلم ادراكه (So lerne ich das Ding kennen) .

بذلك فإن موضوع الادراك لا ولن يُعطى في التمثل والمعاينة على نحو استنفادي وبكليّته . فهو يقدِّم لنا ذاته تدريجياً من خلال الكشف عن مضامين آفاقه المختلفة ومن خلال الآفاق الجديدة المتفتّحة من خلال فض هذه المضامين (٢٠٠) . إنَّ الافق هو الجوانب التي لا اراها من موقعي الراهن . وكل جانب من الجوانب التي لا اراها (لم ارها بعد) افق يحتوي على امكانيات منظورية لا متناهية . وهكذا فإن كل جانب أنتقلُ إلى ادراكه على نحو فعليّ يشكل تحقيقاً عيانياً او مَلاً (Erfuellug) يلاكان حتى هده اللحظة مجرد امكانية ادراكية مرتسمة على نحو قصديّ في افقها الخاص .

لكن مها بلغ عدد الآفاق ومها توفر لي الكشف عن مضامينها المنظورية فلن يتسنى لي ادراك موضوع الادراك على نحو استنفادي وبكليته . إن الادراك المتسم ماهوياً بطابع منظوري يلعق موضوعه لعقاً (كما سبق لنا أن صورنا هذا الوضع في مناسبة اخرى) ، فتحيله اللعقة على اللعقة - ولا يُغبُّهُ غَبًّا وينصرف . وإن كان للموضوع آفاق لا متناهية من الامكانيات ، فلا بد وأن يكون الموضوع ذاته هو المحيط . ومن بوسعه أن يلعق المحيط ؟

إنَّ في هذا بالذات دليلاً ، في نظر هوسرل ، على تفوُّق الموضوع على كل ادراك ، وإلى امتناع حله وانحلاله نهائياً في سلسلة معيَّنة من الادراكات المختلفة . وفي هذا الامتناع بالذات تكمن مفارقة الموضوع لوعيي انا ولكل وعي منظوري آخر ، فيبقى ادراكي له في منأى عن خطر الانانة . هدا هو

Krisis, ibid., P. 160

⁽۳۹) راجع

بالدات المعنى الاعمق لكل واقسع متحقق او لكل حقيقة واقعية والمحودة: (Realitaet))، بل هذا هو اساس امكانية تَيَقْينا من إنَّية الشيء ووجوده: مفارقته للوعي على هذا النحو اللامتناهي. من هنا أنَّ إنَّية الشيء هي معنى وجوديّ يتقوَّم في افعال الوعي الترانسندنتالي دون الرجوع إلى هذا الشيء في موقف طبيعي. هذا المعنى الوجوديّ هو امكانية متضمّنة في آفاق الشيء المرتيّ بحيث تبقى امكانية صرفاً ما لم «تفعّل » وتتموقع من خلال الادراك ومؤ فقيّية الموضوعية. من هنا قول هوسرل اعلاه: فيا يكون هذا الشيء معطى لي فعلياً إجدني أعني اكثر مما يُقدَّم لي. بذلك فاني أتيقن من إنيّة هذا الشيء الذي يشتمل على كل نواحيه في آن واحد، كما أن يقيني هذا يتخذ الشيء الذي يشتمل على كل نواحيه في آن واحد، كما أن يقيني هذا يتخذ الشيء الذي يشتمل على كل نواحيه في آن واحد، كما أن يقيني هذا يتخذ الشيء الذي يقيني من إنيّة الشيء، كأن يكون وجوده بالنسبة لي ممكناً ومحتملًا و اكبداً على نحو توسطي او حتى في بداهة مباشرة، تتراوح مع اختلاف مُثلَويَة رؤ يتي وادراكي له. اما هذه المُثلَويَة فهي الوجه الأحر لمدى حتى الآن سوى الأفق الداخلي .

إنَّ « الأفق » ، كيا رأينا ، تعبير من صلب الجهاز اللفظي الفنومنولوجي وضعه هوسرل من اجل توضيح بنية الوعي القصدية المتعالية . . فكل فعل يعيشه الوعي يتَّسِم ، بصفته فعلاً متغيراً باستمرار إنْ لجهة ترابطه في الموعي او لجهة المراحل المختلفة لانسيابه ، بافق متغير افق قصدي لامكانيات الإحالة (Verweisung) . والإحالة هذه هي إحالة على امكانات (Potenzialitaeten) خاصة بهدا الافق . فمثلاً لكل ادراك حسِّي بوصفه ادراكاً فعلياً او ادراكاً لما هو معطى بالفعل من جوانب الموضوع ، أن يحيلنا ، كها رأينا اعلاه ، على الجوانب الغير مُدركة فعلياً في هذا الموضوع ، انما المعنية ، في ادراكنا له كموضوع ، على نحو التوقع ، اي تلك الجوانب التي نتوقع قدومها العياني توقعاً ضِمارياً لا عيانياً (١٩) .

من هنا نلاحظ أن الافق ليس شيئاً يتسبم به الوعي في معزل عن موضوعه . إن الافق هو ما يتميز به الوعي من حيث هو تضايف ذات _ موضوعي ، ولا معني لهذا الافق ولا قبوام خارج هذا التضايف . إلا أن الموضوع هو موضوع الوعي في الوعي ، وليس موضوعاً خارج الوعي وباستقلال عنه . من هنا اهمية الموقف للتعالي ، عند هوسرل ، بالنسبة للكلام عن « الافق » وعن مُوفَقيَّة الوعي والموضوع . فوحده هذا الموقف التأملي والمرتد ، في تأمله ، إلى الذات الفاعلة على نحو قصدي ما يُبرز لنا الوعي بصفته في تأمله ، إلى الذات الفاعلة على نحو قصدي ما يُبرز لنا الوعي بصفته تضايفاً ذاتيا _ موضوعياً او بتعبير هوسرلي : تضايفاً نواطياً _ يُماطياً (على المناه) .

اكثر: إن الافق بوصفه تضايفاً ذاتيا موضوعياً هو مُتَقَوَّم الموضوعية بالنسبة للأنيَّات ، وهو مُتَقَوَّمها ايضاً بالنسبة للإنيَّة . إن الموضوعية ، بالنسبة للأنيَّة كانت ام للإنيَّة سواء ، تتقوَّم من خلال موَقَقِيَّة الموضوع ، وذلك بوصف الافق مرتع امكانات كينونة الموضوع ، هذه الامكانات المعطاة دائماً على نحو ضِماري لا عياني إنما كالوجه الآخر لما هو معطى عيانياً في ادراك الموضوع . هذه الد « دائما » هي الوجه الآخر لبنية قبلية (a priori) يشترك الموضوع . هذه الد « دائما » هي الوجه الآخر لبنية قبلية (أيها، اذا ، هذه البنية فيها كلا الدات والموضوع من خلال فعل الادراك . إنها، اذا ، هذه البنية القبلية ، تميز الادراك ذاته بوصفه فعلاً واعياً قصدياً ، أو بصفته الماهوية تضايفاً ذاتياً ـ موضوعياً ، أو نواطياً ـ نِماطياً .

بذلك فإن ثورية هذه الرؤيا الهوسرلية ، تكمن ، كما براها ، في ابرازه ، وهو الداعي إلى البداهة والمبشّر بضرورة العِيان الاصليّ المباشر بالنسبة للمعرفة ، لأهمية الدور الذي يلعبه الضِمار في تقوُّم فعل الادراك . إن العِيان ، حتى يصبح من شأنه فك طوق الأنانة ، لا ينبغي أن يكتفي بالبداهة

⁽٤٢) إن إنيال هذا التضايف الداتي الموضوعيّ على صعيد تأملي ترانسندناليّ وكونه ، بالتبالي ، تضايفاً نواطيا ـ يُماطياً ضمن بنية الوعي التراسندنتالي ذاته يفرِّقه حذرياً عن التصايف الذاتيّ ـ الموضوعيّ بالمعنى العاديّ والذي هو من مسلمات نظرية المعرفة التقليدية بغية فهم الابعاد المعرفية للتضايف المواطي ـ النِماطي راجع الفصل التاني اعلاه .

والمباشرة والاصلية ، بل عليه ، حتى يحقق غاية الموضوعية ، أن يتسم بشفوفية بلورية تحيله على ما ليس معطى ، في الموضوع ، إلا على نحو ضماري لا عياني وفي آفاق مختلفة يعمل الادراك على فضها عِيانياً من خلال الإحالة والدوران _ إذا شئت _ حول الموضوع .

في هذا الضوء نستنطق هوسول ثانية . فلنسمعه يقول ما يلي ولنر كيف تتم الاحالة عنده من الافق الداخلي للموضوع إلى افقه الزمني .

« لا بد لكل وصف اول من أن يأتي بدائياً ، وسرعان ما يقف المرء امام ألغاز هـذا التضمن » (المُؤفِّق) « لكثرات الظهـورات ، التي بدونها لا تكون لنا الاشياء ، ولا يكون عالم التجربة معطى لنا البتة . وسرعان ما نقف ايضا امام صعوبات الفضّ العيني لهـذا التضايف القبـليّ » (تضايف المعـطى عِيانيا إلى المعطى ضِمارياً) . « إِن هذا القبليّ لا يمكن كشف النقاب عنه إلا عـلى نحوِ نسبيِّ ، او في فضَّ مـوَّفِّق سرعـان ما يـلاحظ المرء من خـلالـه أنُّ عقبـات مُعْفَلَة وبعض الأفاق التي لم يعـد بالامكـان تحسُّسهـا بـاتت تتـزاحم لاستجوابها من قبل تضايفات جديدة بحيث تصبح » (هذه الآفاق) « تتعلُّق على نحو لا انفكاكي بالآفاق التي سبق فضَّها من قبل . على سبيل المثل فإننا نبدأ ، على نحو عفوي ، « تحليلًا قصدياً » من هذا النوع للادراك الحسّي انـطلاقـاً من تفضيلنـا لِشيء سـاكن وغـير متغـيّر بـالنِسبـة للنـاحيـة الكيفيـة (qualitativ) ايضا . إلَّا أنَّ اشياء البيئة الادراكية لا تُعطَى لنا بهـذا السكون إلَّا على نحو عابر ، وسرعان ما تطرأ ، إذ ذاك ، المسألة القصدية المتعلقة بالحركة والتغيّر . لكن هـل كانت هـذه الانطلاقـة من الشيء الساكن والغير متغير فعلاً ذات طابع عَرَضي ؟ أو ليس تفضيلنا ذاته للسكون ينمُّ عن دافع متأصل في المسيرة الضروريـة لابحاث من هـذا النوع؟ أو انـطلاقاً من جهـة اخرى انما مهمة : لقد بـدأنا بعفـوية تـامة تحليلنــا القصدي لـــلادراك الحسي (بصفته ما يُدْرَك فيه صرفاً) وفضَّلنا ، في ذلك ، الاجسـام المعطاة عِيـانياً . اليس حَرِيًّا بهـذه الانطلاقـة أن تُعـرب لنـا ايضـا عن ضـرورات مـاهـويـة (Wescnsnotwendigkeiten) ؟ إنّ العالم ، بصفته عالمًا زمنياً هو عالم زمكاني يتخذ فيه كل شيء امتداده المكاني وديمومته الزمنية وموقعه ، بالنظر إلى هدا الامتداد وهذه الديمومة ، في الزمن الكلي وفي المكان . وهكذا فإن الوعي اليقط يعي هذا العالم باستمرار ، وهو يعيه كافق كلي . إن الادراك يتعلَق مالحاضر فقط . وهذا يعني مسبقاً أن وراء هذا الحاضر ماضياً لا نهائياً وامامه مستقبلاً مفتوحاً . وللتو نرى حاجتنا إلى تحليل قصدي يتناول التذكر بصفته النحو الاصلي لموعي الماضي . إلا إننا نرى ايضا أنَّ تحليلاً من هذا النوع يفترض الادراك على وجه مبدئي ، وذلك بقدر ما أن سابقية الادراك » (الادراك الماضي) « هي متضمنة في التذكر وموجه ملفت للنظر . فادا كنا نتأمل الادراك الحسي بذاته وعلى نحو مجرد نجد أن الحضور (المناك » ، اصلياً هناك وفي حضور . لكن في هذا الحضور . بصفته حصور هوصوع ممتد في المكان ودائم في الزمان ، تكمن استمرارية معينة لما هو باق في الوعي ، انما منصرم وفاقد ، إذ ذاك ، حضوره العياني ، اي استمرارية في المحفوظات (Protentionen) » الما في اتجاه آخر فتكمن استمرارية الإطلالات المحفوظات (Protentionen) . اما في اتجاه آخر فتكمن استمرارية الإطلالات

في كتابه « فنومنولوجيا وعي الزمن الداخلي » يقول هوسرل ، شارحاً نظريته في وعي الزمن ، أن لا وجود للحاضر على صعيد الزمن الموضوعي المجرد عن كل تجربة معيوشة . فالزمن ، على هذا الصعيد ، مجرد نقطة وهمية تفصل الماضي عن المستقبل . لكن الحال يختلف تماماً على صعيد التجربة المعيوشة وتجربة الزمن . إن زمن التجربة ليس تراكماً للحظات متلاحقة ، بل تيار جارف تتقوع فيه حياة الوعي بما فيها من مضامين وانحاء وابعاد . وهو ، هذا الزمن المعيوش ، «حاضر » بالذات . اما همذا الحاضر فيتقوم كوحدة شعورية منسابة في بُعدين مختلفي الاتجاه : بُعد « يعود » إلى الماضي ويدعوه هوسرل (Retention) . ترجمته الحرفية : « الحفظ » ، وبُعد « يُعِطل » على

Krisis, ibid., P. 162-163.

المستقبل ويدعوه هوسرل (Protention). ترجمته المجازية: «إطلال». هذا وإن « الحفظ» يعود إلى الماضي دون أن يصبح من صلب ماضويته (ومن هنا ايضا حضوره) ، كما أنَّ « الإطلال » يُعطِل على المستقبل دون أن يصبح من صلب مستقبليَّنِهِ (ومن هنا ايضا حضوره) .

هذان البُعدان : « الحفظ » و « الاطلال » ، يؤلفان وحدة الحاضر الحي الحياري (هوسرل يسميها (Prasentation) . فكأن الوعي في تجربة الحاضر ـ والتشبيه لنا ـ عينا سائق يقود سيارة منسابة : احداهما تنظر إلى الامام وتطل على مسافة محدودة من الطريق (الاطلال) ، والاخرى تنظر إلى الوراء كما في مرآة خلفية وترى ، إد ذاك ، مسافة محدودة من الطريق (الحفظ) ، وذلك كله في آنٍ واحد وعلى نحو مباشر وعفوي .

فأنا عندما اتكلم ، متلاً ، احقق معنى معيناً في نمط الحضور بحيث المحفظ » ما تقدمت بقوله وأطل بآن على ما انا مزمع على قوله ، فيكتمل بذلك معنى ما اقوله ـ على الاقل مرحلياً . بدون « الحفظ » لا اعود اعرف ما كنت اقوله وعيا كنت اتكلم . وبدون « الإطلال » لا يعود باستطاعتي انهاء الجملة على نحو مفيد . وكلا « الحفظ » و« الإطلال » يدخل في وحدة الفعل المعنوي (التكلم) كمقومين ما هويّين للحضور ـ حضور المعنى المكتمل في الذهن .

, من هنا نعود مع هوسرل إلى وصف معيوشية الحركة ، فيقول :

« لقد وجهنا انظارنا ، حتى الآن ، إلى كثرات النواحي المعروضة لنفس الشيء عينه وإلى تبدلات منظورات القرب والبعد . وسرعان ما نلاحظ أن هذا العرض المنسَّق « لِه » هذه النواحي يعود ، في تعلق ارتداديّ ، إلى كثرات تضايفية » (إلى كثرات تتضايف إلى نُسُق العرض الجوانبي) « من مجريات الاحساس بالحركة . هذه الاحساسات بالحركة الجوانبي) « من مجريات الاحساس بالحركة . هذه الاحساسات بالحركة (kinaesthesen)

ينبغي اعتبار الد « انا ابقى ساكناً » من ابعاد هذا الطابع الخاص) . إنَّ الاحساسات بالحركة تتميز من حركات البدن التي تتبدَّى حسمياً ، وبالبرغم من هذا التميز فإنها تتماهى معها على نحو ذي طابع خاص بحيث تكون هذه الازدواجية في معنى الحركة من صلب حركية البدن (احساسات داخلية بالحركة _ حركات واقعة جسمياً وخارجية) » (32) .

إِلَّا أَنَّ اهتمام هوسول بالحركة له جانب نظريّ معرفيّ يصب في قنوات التفريق بين الإنَّيَّة والوهم (Sein und Schein). « ففي الادراك المتواصل يكــون الشيء معطى لي « هنــاك » في يقينِ إنّــويّ بسيط ، يقين إنَّيّــة الحضور المباشر ـ عادة ما يكون الأمر كذلك، كما ينبغي أن أضيف. أي أن الوعي لا يحتفظ بذاته في حضور راهن كوعي الشيء الواحد المتبدّي بذاته وعلى نحو كثروي» (في ظهورات مختلفة) «إلا بقدر ما أطلق العنان لاحساساتي بالحركة وأعيش تبدِّياته» (تبدِّيات الشيء) «المنسابة بصفتها تبدِّيات تتعالق في انسيابها مع عرى إحساساتي الحركية. وإذ أسأل عما يتضمنه هذا التعالق بين تبدِّيات الشيء واحساساتي الحركية المتبدِّلة أدرك أن وراءه ارتباطاً خفيـاً قصديـاً من نوع الـ « اذا . . . ف » ، اى أنه ينبغى أن تجرى التبدّيات في تتابع منسَّق مع احساساتي بالحركة . وهكذا يمكن التنبؤ بها على نحو مسبق على أنها تنــدرج توقعياً في سياق ادراك صادق (eines stimmenden wahrnehmens) . إذ ذاك فإن الاحساسات الفعلية بالحركة تكمن في نَسَق التمكن من الاحساس بالحركة ، وهو النسق الـذي يتضايف اليه نسق التوابع (Folgen) المكنة والخاصة بإحساسات الحركة على نحو مُتَّسِق (einstimmig) . تلك هي ، إذاً ، الخلفية القصدية لكل تيقُّنِ بسيط من إنَّيَّة الشيء المعطى في تمط الحضور (des praesentierten Dinges) الحضور

ثم ينتقل هوسرل إلى مسألة الوهم فيقول:

(\$ \$) راجع (\$ \$) لابتع (\$ \$) لابتع (\$ \$) لابتع (\$ \$) راجع (\$ \$) راجع (\$ \$ \$)

« لكن غالبا ما يحدث تصدع ما في هذا الاتساق : الإنبيَّة تتحول إلى وهم ، او إلى وجود مشكوك في امره ، او إلى مجرد وجود بالامكان او بالاحتمال والخ . . . إذ ذاك ينحلُّ الوهم من خلال « التصحيح » ، او من خلال تغيير المعنى الذي كان الادراك قد اتخذه من قبل . ومن السهل أن نرى أن تغيير المعنى الادراكيّ (des apperzeptiven Sinnes) يتم من خلال تغيير الافق التوقعي الخاص بالكثرات العادية (الجارية باتساق) المتوقعة ، كأن يرى المرء انساناً ويضطر لاحقا ـ إذ يلمسه ـ إلى العودة عن ذلك وإلى اعتباره دمية (تتبدّى بصرياً كانسان) «(٢٤) .

بعد ذلك ينتقل هـ وسرل إلى الحديث عن الافق الخارجي ، وذلك بعد أن عمد إلى فض الافق الداخلي للادراك الحسي : من حيث سكونيته وحركيته ومن حيث التضايفات القصدية (الذاتية ـ الموضوعية)المتضمَّنة في هذا الأفق . فلنتابع ، الآن ، فضّه للافق الخارجي الخاص بالادراك ولنسمعه يقول ما يلي :

« . . . إن ادراك شيء معينٌ هو ادراكه في حقل ادراكيّ . وكما أن الشيء الواحد لا يتخذ ، في الادراك ، اي معنى إلا من خلال أفق مفتوح من « ادراكات ممكنة » ، وذلك بقدر ما أن المدرّك بالفعل « يُحيْلُ » على كثرة نسقية من التبديات الادراكية الممكنة والخاصة به على نحو مُتّسِق ، كذلك فإن للشيء افقاً آخر : إنَّ له ، في قبالة الافق الداخلي ، افقاً خارجياً ، وذلك بقدر ما أن هذا الشيء ينتمي إلى حقل من الاشياء والمفته « عالم وذلك بقدر ما أن هذا الشيء ينتمي الله حقل من الاشياء الشيء هو مجرد شيء واحد في مجموعة كلية من الاشياء الادراك » . إن الشيء هو مجرد شيء واحد في مجموعة كلية من الاشياء المدركة فعلياً وفي آن واحد . لكن هذه المجموعة ليست ، بالنسبة لادراكنا ، العالم كلّه ، بل هي ما يتبدّى لنا العالم فيه . إنَّ هذه المجموعة ، بصفتها حقلًا ادراكياً بُرْهَوِيًا ، تتسم دائما ، في نظرنا ، بطابع استلالي : كونها حقلًا ادراكياً بُرْهَوِيًا ، تتسم دائما ، في نظرنا ، بطابع استلالي : كونها

(٤٦) راجع

مستلةً «من » العالم (Ausschnitt «Von » der welt)، من الكون (universum)، كون اشياء الادراكات الممكنة . هذا هو اذا ، العالم الحاضر حيثياً . إنه يتبدّى لي حيثياً من خلال لُبّ من « الحضور الاصليّ » (مما يشير إلى الطابع الذاتي الاستمراري الخاص بالمدرّك فعلياً وبصفته كذلك) ومن خلال قِيمِهِ المُؤفّقة داخلياً وخارجياً »(٤٧) .

وهكذا يستمر العالم مدركاً في حياتي الواعية ، ويستمر منساباً في وحدة وعيي المدرك . صحيح أن انصرام الكترات المتهيئة (على نحو مُسبَق) ـ وفيه يتقوم وعيي لوجود الاشياء في الادراك الحسي البسيط ـ لا يتم دائماً وفي مختلف الحالات الفردية ، باتساق تام . إنَّ اليقين الإِنَّويّ (Seinsgewissheit) ، الله يكمن اليقين المسبق بخصوص التمكن ـ خلال سيرورة الادراك الذي فيه يكمن اليقين المسبق بخصوص التمكن ـ خلال سيرورة الادراك ومن خلال توجيه مُنوع لإحساسات الحركة ـ من الاتيان بالكثرات (الجوانية) المتعالقة مع احساسات الحركة إلى انصرام تحقيقيّ (erfuellend) متنبيق (einstimmig) ـ هذا اليقين لا يثبت دائما . وبالرغم من ذلك كله فإن إنساقاً معيناً يثبت باستمرار في الادراك الكليّ العام للعالم ، وذلك ، طبعاً ، من خلال التصحيح المواكِب لهذا الادراك باستمرار دائم (١٤٠٠) .

إلا أن ثبات هذا اليقين الكيّ ليس من شأنه أن يجعل من « يقين العالم » بداهة حتمنطقية . إن هوسرل يشير إلى خطر إمكانية هذا الخلط في كتابه « تأملات ديكارتية » حيث يقول أن وجود العالم الواقع لا يتمتع ببداهة حتمنطقية (apodiktisch) ، إذ « ليست التجربة الفردية فقط ما قد يفقد قيمته وينتهي إلى وهم من اوهام الحواس ، بل إنَّ روابط بجملتها لتجربات فترة معينة نما يمكن شمله في نظرة واحدة عامة ، قد تنكشف في النهاية كوهم تحت عنوان « حلم مترابط الاجزاء »(٤٩) . ليس ، إذاً ، وجود العالم

(٤٧) راجع Krisis, ibid , P 165

ibid., P. 166 (۱۸) راجع

(۱۹) راجع Cartesianische Meditationen , ibid., P. 57

حتمنطقياً ، ولا بداهة هذا الوجود هي اولى البداهات المتوفرة لنا^(٥٠) . ومن هنا ، بالتالي ، ضرورة التصحيح بالنسبة لمجمل « يقيناتنا العالمية » .

من خلال مسألة التصحيح وضرورته لليقين نجد انفسنا محالين إلى الافق الرابع ، الافق البينذاتي. إن ضرورة التصحيح هذه تطرح وجود الآخر ، بل ضرورة وجوده بالنسبة لي كوعي مدرك على بساط البحث . لو كانت كل معارفنا تتسم ببداهة حتمنطقية ولا يعوزها اي تصحيح لانتفى البعد البينذاتي الاصيل للمعرفة ولبقي الآخرون يؤلفون ، بالنسبة لي ، مجرد جهور ينحصر دورة في الاطراء والتصفيق . لكن الامر ليس كذلك ، ولا يجوز بالتالي أن نحصر بحثنا ضمن اطار عياناتنا الخاصة ، بل ينبغي أن ننتقل من البعد الذاتي الصرف للادراك إلى ابعاده البينذاتية التي سوف تتبدّى لنا ، في نهاية المطاف ، كالمتقوم الوحيد لموضوعية المعرفة . من هنا نعود ، الآن ، إلى هوسرل ذاته فنسمعه يقول ، على هذا الصعيد ، ما يلي :

« لكل منا ادراكاته واستحضاراته ، تساوقاته الادراكية وتخفيضاته اليقينية (تخفيض اليقين إلى امكانيات مجردة ، إلى ارتيابات ، إلى اسئلة او إلى اوهام) . لكن العيش بعضنا مع بعض يتيح لكل منا أن يشترك في حياة الآخرين . وهكذا فإن العالم عموماً ليس موجوداً فقط بالنسبة للناس كأفراد ، بل ايضا كجماعة ، وعلى وجه التدقيق : من خلال جَتْمَعَة المدرّكات البسيطة »(٥١) .

ثم يتابع هوسرل قائلاً: « في هذه الجُتْمَعَة نعثر ايضا وباستمرار على تبدُّلات قيميَّة في تصحيح متبادَل . في التفاهم » (المتبادُل) « تتداخل تجرباتي ومحصَّلاتي التجربية مع تلك التي للآخرين ، وذلك في اتصال يماثل ارتباط سلسلات التجربة الافرادية في الحياة التجربية : أكانت هذه حياتي الخاصة او

ıbıd (٥٠) راجع

Krisis, ibid., P. 166 (01)

حياة اي فرد آخر . ومرة اخرى نرى أن التساوق البينذان للقيمة يَبرز ، بالسبة إلى التفاصيل بوجه عام ، كالشيء العِياري العادي als das) (Normale ، كما تبرز ، بـذلك ، وحـدة بينذاتيـة خلال كتـرة القيم بما فيهـا الاشباء القيِّمة . هـذا واننا نـرى ، إلى ذلك ، أن تـوافقـأ يتمّ ، عـلى نحـو نْصِمْىيَ وحتى غير ملاحَظ احيانا ، وعلى نحو مُعْلَن : في تفاوصات متبادلة وفي نقد ، احياناً اخرى ، وذلك بالرغم من الظهور المتكرِّر لتضاربات بينـذاتية . على الاقل فإن امكانية تحقيق هذا التوافق تبدو اكيدة على نحو مسبق بالنسبة لكل امرىء . إنَّ هذا كله يتواصل بحيث يتخذ نفس العالم عينه ـ بصفته قد اصبح لحدُّ ما موضوعاً لتجربات حـاصلة ولحد آخـر افقاً مفتـوحاً لتجـربات ممكنة لدى الكل ـ قيمتُه ويحتفظ بها باستمرار : العالم كالافق الكليّ المشترك بين كل الناس ، كأفق اشياء موجودة بالفعل ، وذلك في وعي كل انسان فرد وفي الوعي الجماعي الناشيء والمنتشر من خلال الاتصال . كـلّ له ، بصفتـه ذاتاً لتجربات ممكنة ، تجرباته ، نواحيه ، روابطُهُ الادراكية ، تبديلاتُه القيمية ، تصحيحاته والخ . . ، كما أن لكل ِ مجموعة اتصالية ، بـدورها ، نواحيها الجماعية والخ . . . ومع ذلك فإنَّ لكل ِامرىء ، بدوره ، وعلى وجه التدقيق ، اشياءه التجربية ، اي تلك التي تتمتُّع في نظرهِ بقيمة معيَّنة ، وتلك التي يراها ، فتصبح ، في رؤ يته لها ، موضوعاتٍ موجودةً وموجودةً على نحو معين في تجرباته . كل انسان يدرك ذاته كعائش في افق الناس الآخرين ممن يعيشون معه والذين يدخل معهم احيانا في اتصال فعليّ واحيانا في اتصال ممكن . وهو يدرك ايضا أن هؤلاء الناس الآخرين بوسعهم أن يفعلوا نفس الشيء عينه في مَعِيَّةً فعلية وممكنة . إنه يعرف ، في اتصاله الفعليِّ مع رفاقه ، أن عــلاقة تــربطه ، وايــاهم ، بنفس الاشياء التجــربية عينها ، وذلك بحيث تكون لكل منهم نواح ٍ وجوانب ومنظورات مختلفة لنفس الاشياء عينها . إلا أن هـذه المختلِفات لا تكـون لكل منهم إلا بقـدر اندراجهـا جميعها في النَّسَق الكليِّ الواحد لكثراتٍ يعيها كل منهم لـذاته بصفتها هي ذاتها (في التجـربة الفعلية لنفس الشيء عينه) دائها افق تجربة ممكنة لهذا الشيء . اما بالنسبة إلى الفرق بين الاشياء « الخاصة بي اصلياً » وتلك المستسعرة (cingefuehlt) في الآخر بالنظر إلى كيفية (das Wie) انحاء الظهور ، وحتى بالنسبة الى المكانية التعارص بين الاستيعامات (Anffassungen) الذاتية والمستسغرة ، فإن ما يختبره المرء اصليا بالفعل كشيء ادراكي يتحول ، بالنسبة لكل امرىء ، إلى مجرد « تمثل لولا » ، « ظهور لولا » نفس الشيء الموجود مهضوعياً . إن هذا « الظهور لولا » هو معنى جديد للاشياء تستمده من الشيء ذاته هو ، بالواقع ، ما لا يتوفر لاحد بصفة المرئي فعلياً ، وذلك الشيء ذاته هو ، بالواقع ، ما لا يتوفر لاحد بصفة المرئي فعلياً ، وذلك لانم ، هذا الشيء ، في حركة مستدية ، ولأنه ، على صعيد الادراك ، وبالنسبة لكل امرىء ، دائماً وحدة كثرة مفتوحة لا نهائياً من التجربات واشياء التجربة هي ، إذ ذاك ، بالنسبة لي ولكل امرىء آخر ، افق مفتوح لا نهائياً من النجربة هي ، إذ ذاك ، بالنسبة لي ولكل امرىء آخر ، افق مفتوح لا نهائياً من النجربة من الناس الذين ربما تلاقوا ، ومن ثم دخلوا ، في اتصال فعلي معي ومع بعضهم البعض (٢٠٥)

بذلك ينتهي هوسرل ، في كتاب « الازمة » ، من فضّه للافاق الادراكية المختلفة من حيث بناها العامة . صحيح أنَّ الامكانات المتفتّحة والمتفعّلة في هذه الآفاق لا تعدو كونها حقائق نسبية يأخذ بها المرء كما تتبدّى له في هذه الآفاق . إلاَّ أنَّ هذه الآفاق ، من حيث هي بنى عامة لتضايفات فاتية ـ موضوعية ، ليست ، هي ذاتها ، نسبية . إن البنى العامة المتفعّلة من خلال فضها او عيشها (لا فرق) ليست وقائع عرضية ، بل الخطوط العريضة ماهوياً لكل تجربة انسانية للعالم . كل هذا يتبدّى لنا على نحو صريح من خلال فهمنا الاصيل للوعي كوعي في العالم وللادراك ، بالتالي ، كتيار منساب وحدوياً من التضايفات الذاتية ـ الموضوعية بما لها من آفاق امكانات ادراكية مختلفة . من هنا أن التضايف الذاتي ـ الموضوعي في عملية ادراكنا للعالم لا يفضي ، بالرغم من النسبيّات المنظورية المتفتّحة والمتفعّلة في ادراكنا للعالم لا يفضي ، بالرغم من النسبيّات المنظورية المتفتّحة والمتفعّلة في

Krisis, ibid. P. 166-167 (03)

آفاقه المختلفة ، إلى اية ريبية من شأنها التسلط على المعرفة وحجب امكانيـات اليقين . ووحدها مؤفَّقية الوعي والادراك ، بما فيها من آفـاق تمَّ فضُّها ، ما يضمن بقاء المعرفة الاصيلة ممكنة بالنسبة إلى كل وعي وادراك منظوريّ .

هذا وجدير بالذكر هنا أن النماذجية القبلية التي رأيناها تنبثق من فضً الآفاق المختلفة للوعي لا تشمِل فقط ادراك الاجسام والموجودات الحسية ، بل تتعداها لتغطي كلُّ ما تُلُفُّهُ زمكانية العالم وكـل الابعاد المعنوية لمختلف الحضورات الذاتية . « إن التحربة او البداهة ليست كليَّةً فارغة ، بل تتمايـر من حيث الانـواع والاجناس والمقـولات القطاعيـة للموجـود ومن حيث كــل الجهات (Modalitaeten) الزمكانية أيضاً "(""). بكلمات اخرى: إن النماذجية القبلية بصفتها الوحه الآخر لمؤفّقية الاشياء الادراكية لا تشمل هذه الاشياء من حيث إنِّيتها في المكان والزمان صرفاً ، بل تـطال ايضا أنِّياتها . كيف لا وإلانَّيَّة ذاتها لا تسكِّل موضوعاً بحد ذاتها ، بـل تندرج بـين أنَّيَّات الشيء وضم اطار كينونته المتعيَّة مقولياً . إن زمكانية الإنيَّة او زمانيتها الصرف (كما بالنسبة لمعطيات الـوعي وافعالـه) هي ، بدورهـا ، تعيُّنِ ، او كينونة متعيِّنة . إنها ، هذه الإنِّيَّة المتعيِّنة زمكانيًّا ، تــدرج في سياق أَنيَّات الاسياء الادراكية المُؤفَّقة . ولأنَّ موضوع الـوعي هو دائـماً أنَّيَّة معيِّنـة وكينونـة متعيِّنة فإن النماذجية القبلية التي رأيناها تنبثق من فض الآفاق المختلفة للوعي تمتد لتشمل كل الأنِّيَّات وانحاء الكينونة المتعيِّنة . من هنا أن الوصف الفنومنولوجي المؤفِّق ليس منهجاً لدراسة الاجسام الزمكانية وحسب ، بل هو طريق لمقاربة كل أنَّيَّات الوعى وانحاء كيبونته على مختلف الاصعدة من ماديــة ونفسانية واجتماعية وثقافية والـخ . بهذا المعنى يقـول هوســرل أنَّ «الموجـود، أكان ذلك بالمعنى العيني او بالمعنى المجرد ، بالمعنى الواقعي او بالمعنى المثالي » (الأنِّيات على مختلف اصعدة الكيبونة) ، « له انحاء حضوره الذاتي » (إنعطائه الذاتي) « الخاصة . كما له ، على صعيد الأنا ، انحاء عَنْيــهِ الخاص

في جهات القيمة ، وذلك بما لهذه الانحاء العنيوية » (القصدية) « من انحاء التحولات الذاتية (Subjektiv) في تركيبات التساوق والتعارض على صعيد ذاتى فردى وبينذاتي ايضا »(٤٠) .

إن التفاصيل اعلاه من شأنها أن تمهد الطريق لتكشُّف الذات المتعالية بصفتها عالمًا معنوياً قائماً بذاته ، او بصفتها عالماً ذاتياً صرفاً . إلاَّ أنَّ هذه المذاتية ، كما رأيناها ، ذاتية قصدية ، وذلك بمعنى كونها ارتباطاً خالصاً لمختلف التضايفات الذاتية ـ الموضوعية في الوعي كما تتبدّى لنا (٥٠٠) ، من خلال الوصف الفنومنولوجيّ ، عالماً مؤفقاً من الامكانات الادراكية . إنَّ قصدية هذه التضايفات الذاتية ـ الموضوعية هي طابع وظيفيّ تمارسه الدات المتعالية : كالوجه الآخر لما الطابع الوظيفي هو الوجه الآخر لما يدعوه هوسرل تقوم (Konstitution) المعنى في الذات المتعالية . إن هذه الذات هي المتقوم الوحيد لكل معنى ، بما فيه من معاني الكينونة والقيمة . وهذا التقوم هو عملية بناء للمعنى في تركيبات قصدية سبق لما أن حاولنا شرحها في الفصل الثاني من هذا الكتاب .

ثالثاً: المنتهى

في معرض شرحه للذاتية المتعالية يقول هوسرل ما يلي :

« إنَّ العالم (وهو ما اصبح يُدعَى من خلال الانتقال من الموقف الطبيعيّ إلى الموقف المتعالى : « ظاهرة متعالية ») يؤخذ ، منذ البداية ، كمجرد متضايف للظهورات الذاتية وافعال العني ، للأفعال والقبوى الذاتية التي فيها يكون للعالم ، باستمرار ، معنى وحدته المتغير والتي فيها يكتسب العالم هذا المعنى بتجدد مستمر . فاذا عدنا بالسؤال من العالم (الذي اصبح

Krisis, ibid,

ibid., P. 182

⁽٤٥) راحع

⁽٥٥) راجع

يتسم ، صرفاً ، بالوحدة المعنوية كنحو وجوده) إلى الاشكال الماهوية لهذا « النظهور - لـ » او لهذا « العني - لـ » العالم ، يتوجب علينا اعتبار هذه الانحاء الظهورية والعنيوية « كالانحاء الذاتية (Subjektiv) لحضور العالم » او كالانحاء الذاتية لانعطائه . «وإذ تصبح ، من ثَمَّ وفي تأمل جديد ، الاقطاب الأنوية » (الأنوات) « وكل ما يعود اليها بصفته ذا طابع أنوي نوعياً ، موضوعاً لدراسة ماهوية ، فإن هذه » (الأنويات) ايضا تصبح ، بدورها ، تدعى الماحية الذاتية للعالم ، وذلك بمعنى جديد وسام يشتمل على الناحية الذاتية لانحاء ظهور هذه الاقطاب الأنوية أيضاً . «لكن المفهوم العام للذاتي يشمل ، في التعليق ، كل شيء ، اكان ذلك قطباً أنويًا وكوناً (Universum) من الاقطاب الأنوية أو كثرات ظهورية واقطاب موضوعية وكوناً من الاقطاب الأوضوعية (Gegenstandspole) «٢٥) .

ثم يستدرك هوسرل قائلًا:

« لكن هنا تكمن صعوبة معيَّنة . إن البينذاتية الكلية ، التي تنْحَلُّ فيها كل موضوعية وينحلُ فيها كل موجود اطلاقاً ، لا يمكنها أن تكون إلا الانسانية جمعاء ، التي هي ـ وهذا ما لا يمكن نكرانه ـ مجرد جزء من العالم . فكيف يمكن لمقوَّم جزئي من العالم ، ذاتيته البشرية ، أن يكون متقوَّم العالم كله ـ متقوَّمه كبناء قصدي ؟ « و « كل يتابع هوسرل القول « أنَّ للقوّم الذاتي بين مقوّمات العالم يبتلع العالم برمته وبالتالي ذاته هو » ؟ (« هل هذا هراء ، أم أنه ، سالحري ، مفارقة (Paradoxie) ضرورية يمكن حلها على نحو مفعم بالمعنى ، مفارقة تنبع ضرورتها من التوثر الدائم بين قوة الموقف الطبيعي الموضوعي وبداهاته المألوفة (قوة الفهم المشترك الموقف الطبيعي الموضوعي وبداهاته المألوفة (قوة الفهم المشترك

Ibid., P 182-183.

(۵٦) راحع

Krisis, ibid., P 183

(۹۷) راحع

ibid.

(OA)

Common sense) وبسين الموقف المسواجمه لسه ، موقف « المتفسرَّج غسير المنحاز ، ؟ (٩٥) .

إن عدم امكانية حل هذه المفارقة هو الوجه الآخر لعدم امكانية التنفيذ المتسق لمنهجية التعليق الجذري والكلي ، ولامتناع تأسيس علم جديد يرتبط تحقيقه بهذا التعليق ارتباطاً صارماً . لو كان اللاّنحياز والتعليق شأنا من شؤ ون علماء النفس صرفاً وهم في ممارستهم العلمية لا يفارقون الموقف الطبيعي والعالم كاساس تحركهم لانخفضت كل بداهاتنا الفنومنولوجية الاصيلة إلى استبصارات تبقى ، رغم ماهويتها ، بسيكولوجية موضوعية (٢٠) . هذا وإنَّ هوسرل يخصص عدة صفحات لتبيان كيفية حل هذه المفارقة على صعيد ترانسندنتالي صرف بعد أن تسبب الخلط بين الموقف الطبيعي الموضوعي والموقف التأملي الترانسندنتالي إلى بروزها . بذلك تتعاظم الحاجة إلى بلورة جذرية الموقف المتعالي بالنسبة لدراسة قصدية الوعي كالمتقوم الوحيد لكل موضوعية ووقائعية كتلك التي يوفرها علم النفس الموضوعي ولا يقف إلا على اساسها .

من هنا يعود هوسرل إلى السؤال الفنومنولوجيّ الترانسندنتاليّ فيقول: «هل بوسعنا الاطمئنان إلى الواقع الصرف والاكتفاء بأنَّ البشر ذوات (Subjekte) للعالم . . . وفي الآن ذاته موضوعات (Objekte) فيه ؟ هل نستطيع نحن ، كعلماء ، أن نستكين إلى أن الله خلق العالم وفيه بشر ، وأنه منَحهم وعياً وعقلًا ، اي أنه اتاح لهم امكانية المعرفة وفي اعلى مراتبها المعرفة العلمية ؟ قد يكون ذلك ، في السذاجة الخاصة ماهوياً بالدين الوضعي ، حقيقةً ، وحقيقةً دائمة ، وذلك بالرغم من أنَّ شيئاً كهذا لا يمكن أن يكون نهاية الامر بالنسبة للفيلسوف . إنَّ لغز الخلق ، الخلق الالهي ذاته ، يُشكِّل مقوماً ماهوياً في الدين الوضعي . إلاَّ أنَّ في ذلك وفي الجمع بين « ذاتية في مقوماً ماهوياً في الدين الوضعي . إلاَّ أنَّ في ذلك وفي الجمع بين « ذاتية في

ibid (oq)

ibid., P 184 (7.)

العالم كموضوع » وفي الآن ذاته « ذاتية للعالم كوعي » مسألة نظرية ضرورية ، إذ ينبغي علينا أن نفهم كيف من شأن ذلك أن يكون ممكناً . إنَّ التعليق الذي وفَّر لنا موقفاً يعلو على تضايف الموضوع إلى الذات بصفته ، هذا التضايف ، من صلب العالم ، واعطانا ، إلى ذلك ، الموقف الطل على تضايف الموضوع إلى الذات على صعيد ترانسندنتالي ، هذا التعليق يقودنا إلى التأمل والإدراك أنَّ العالم ، الذي هو لنا ، هو بالنسبة إلى إنَّيتِه وأنَّياته عالمنا نحن ، وأنه عالم يستمد معنى كينونته جملة وتفصيلاً من حياتنا القصدية ، وذلك في نماذج قبلية لافعال يمكن اظهارها وليس تركيبها برهانياً او تخيَّلها في تفكير ميثولوجي »(١٦) .

في هذا «الإظهار» تكمن علمية العلم الفنومنولوجي (الظهوري) الجديد . ولأنَّ استبعاده للتركيب البرهاني لا يعني ابتعاده عن المنهجية الصارمة في البحث عن الظهور والظاهرات المتعالية فإن منهج الردَّ المتعالي يتفتّح امامنا كالطريق من خلال تعليق كل ما هو عالميّ موضوعيّ والامتناع الجذري عن الحكم بصدد قيمته الصدقية . بذلك يبرز الردّ بصفته عملية الرجوع من «عالم الحياة» إلى كينونته المتعالية في الوعي كتضايف ذاتي موضوعيّ . إذ ذاك ، وباختفاء الموقف الطبيعي من حقل النظر ، تنحلُّ المفارقة اعلاه بشأن التعارض بين كلية العالم المتقوم في الذاتية المتعالية وجزئية هذه الذاتية المتعالية كمتقوم العالم . هذا التعارض ، وبالتالي تلك المفارقة ، هذا الموقف ، هو اساس مفارقية الفرق بين « الجزء» و « الكل » . كيف لا و الموقف ، هو اساس مفارقية الفرق بين « الجزء» و « الكل » . كيف لا و المتقوم يتقدَّم على المتقومات في الذات المتعالية عينها . إذ ذاك فإن المتقوَّم يتقدَّم على المتقوِّمات ولا يتأثر هو بالعلاقات الناشئة بينها : أكانت تلك علائق انسجام او علائق تعارض سواء ـ لأنه هو ، هذا المتقوَّم ، متقوَّم هذه العلاقات ايضاً .

Krisis, ibid., P. 184 (71)

من هنا ، من اسبقية الذات المتعالية كمتقوَّم لكل معاني الكينونة والقيمة ، بل من أسْبقيتها على كل هذه المعاني ، ينبغي أن نفهم هوسرل عندما يقول عن الفلسفة الفنومنولوجية الترانسندنت الية الجديدة أنها _ عكس الفلسفة الموضوعية التي شهدها تاريخ الفلسفة والتي قامت على اساس من البداهات المألوفة (بداهات موضوعية) . تستبعد كل اساس من هذا النوع . « إِنَّ الفلسفة الفنومنولوجية الذاتية ترانسندنتالياً » (المبيِّتة للموضوع في ذاتيتها) « ينبغي عليها أن تبدأ باديء ذي بدء بدون اساس . لكنها سرعان ما تكتسب ، بقوتها الذاتية ، إمكانية ابتداع اساس خاص بها ، وذلك عندما تتمكَّن ، في تأمل اصليّ ، من تحويل العالم الساذج إلى ظاهرة او إلى كونٍ من الظاهرات . فلا بدُّ لسيرورتها الاولى ، كما يتبيُّن من الشروحات العنوانية البدائية اعلاه » (محاولات هوسرل فض مختلف الأفاق الادراكية) « من أن تكون مسيرة تجربية وتفكيرية في بداهة ساذجة . وليس لها منطق ومنهج جاهزان من قبل ، وهي لا تستطيع ، بالتالي ، أن تحصل على منهجها وحتى على المعنى الاصيل لانجازاتها إلا من خلال التأمل الذاتي المتجدِّد أبداً »(٦٢) . فليس عجباً ، بالتالي ، أن تتعثّر هذه الفلسفة ، في البداية ، بالمفارقات والغموض.

لكن كيف يبدو ، كما ينبغي أن نسأل الآن ، حلّ المفارقة اعلاه بين . كليَّة العالم المتقوِّم في الذاتية المتعالية وجزئية هذه الـذاتية المتعالية بصفتها لمتقوَّم الوحيد للعالم ؟ كيف يبدو هذا الحل ، عند هوسرل ، بالتفصيل ؟

إن حلَّ هذه المفارقة يأي من خلال اعادة النظر في منهجية المسيرة الفنومنولوجية الوصفية وتسليط الضوء ، من جديد ، على الطريق التي يتبعها التقوَّم (Konstitution) في مسيرته العالمية . فهوسرل يعترف بخطأ منهجي - كما يسميه _ اقترفه اثناء عرض المسألة المتعالمية ، مما ادى إلى بروز المفارقة . هذا الخطأ يكمن ، كما يقول هو ، في القفزة التي قام بها من آخر مرحلة

(٦٢) راجع (٦٢) (٦٢) داجع

حققها التعليق والردّ إلى البينذاتية المتعالية . إنَّ آخر مرحلة توصَّل اليها الردّ جاءت تكمن في تبدِّي العالم ، من خلال التعليق ، كظاهرة متعالية . هذه الظاهرة تشمل كلية العالم كعالم وما فيه من ذوات : ذوات الأخرين وذاتي انا . إنَّ هوسرل يسمي الموضوعات المتبدِّية في هذه الظاهرة المتعالية «أقطاباً أوضوعية » (Gegenstandspole) ، كما يسمي النوات المتبدِّية في هذه الظاهرة المتعالية «أقطاباً أنويَّة » (Ichpole) . والقطب دائماً قطب لأنحاء ظهورية . إنه محور تتمركز حوله الظهورات كظهورات أوضوع وحدويّ معين . وواضح أن الأقطاب الأنويّة المتبدِّية في ظاهرة العالم من خلال معين . وواضح أن الأقطاب الأنويّة المتبدِّية في ظاهرة العالم من خلال التعليق فقدت طابعها البشري وكل طابع نهساني أو بدنفسي بالمعنى الذي تشهده هذه الاقطاب في «عالم الحياة »(٢٠٠) .

قلنا إن القفزة الغير مبرَّرة منهجياً جاءت من هذا العالم المتعالي او الترانسندنتالي إلى الذاتية الترانسندنتالية التي اعتبرت ، إذ ذاك وبعصا ساحر ، بينذاتية ترانسندنتالية هي ذاتية البشرية ككل على صعيدٍ بُعَتْمُع . من هنا محاولة هوسرل الآن تصحيح منهجية المسيرة والتدقيق في كل ثناياها التقوَّمية .

إنَّ مَكْمَن المفارقة الاوَّل هو الالتباس في معنى الانا . إنَّ القفزة التي اتينا على ذكرها اعلاه جاءت قفزة من العالم كظاهرة إلى البينـذاتية المتعـالية : فوق رأس الأنا بمعناه الرئيس والذي بدونه لا تستقيم منهجية الفنومنولوجيا ، في نظر هوسرل ، ابداً (٢٠٤) . فها هو هذا المعنى الرئيس لـلأنا الـذي تنطلق منه وبفعله المسيرة الفنمنولوجيَّة الممنهجة ؟

يقول هوسرل: « إن التعليق يُبدِع تَوَحُّديَّـة (Einsamkeit) فلسفية من نوع فريد هي المطلب الاساسيّ لفلسفة جذرية بالفعل ». إلَّا «أنني، في هذا التوحُّد ، لست واحداً (Einzelner) وحيداً يعزل نفسه _ ولو بمعنى تعنتيّ له يتريره الفلسفي (. . .) _ عن الجماعة البشرية التي يبقى مدرِكاً لذاته بصفة تبريره الفلسفي (. . .) _ عن الجماعة البشرية التي يبقى مدرِكاً لذاته بصفة

Krisis, ibid., P. 187

⁽۲۳) راجع-(۲٤) راجم

الانتهاء لها . إنني لست « أنا » (واحداً) ما يزال يقابِل « انت » او « نحن» ، إو ما يزال يشارك جماعة رفاقه الذوات في الاعتبار الطبيعيّ . إن البشرية باجمعها ، شأنها ككل تفريق في نظام الضمائر الشخصية Personal باجمعها ، قد اصبحت ، في تعليقي لها ، ظاهرة ، بما في ذلك افضلية كوني « أنا » بشرياً بين بشر آخرين . إن الأنا الذي اتوصل أنا اليه من خلال التعليق ، أيّ الأنا ذاته الذي يمكن اعتباره ، مع بعض التحوير والتحسين في مفهومه ، الأنا الديكاريّ ، لا تمكن تسميته « أنا » إلا على نحو يدعو إلى الالتباس ـ ولو كان هذا الالتباس ماهوياً من صلب معناه . فأنا عندما اتأمل في تسميته لا يسعني إلا أن اقول : أنا هو من يمارس التعليق . أنا هو من يستجوب العالم كظاهرة ، العالم الذي ما يزال الآن يتمتع بقيمته الإنّويّة واللّاني يقف فوق كل الوجود (Dasein) الطبيعي بما له من معنى والأنويّة (Dasein) الوجود (Dasein) الطبيعي بما له من معنى العالم كعالم صرفاً معناه بالنسبة لي . وهكذا فالأنا يشمل كل هذه المعاني بعينية العام عينة العام النسبة الى . وهكذا فالأنا يشمل كل هذه المعاني بعينية تامة » (١٥٠) .

بذلك يتضح لنا أن الالتباس الرئيس في معنى الأنا يكمن ، من خلال التفاصيل اعلاه ومن خلال شرحنا اعلاه لمعنى القطب ، وبالذات لمعنى القطب الأنوي ، يكمن بين معنى الأنا القائم بالتعليق والممارس له بجذرية متسقة من جهة ، والأنا المُعلَّق في هذا التعليق الجندري والكلي والشامل من جهة اخرى . هذا الأنا المُعلَّق قد دخل العالم ، من خلال التعليق الكلي ، على أنه ظاهرة ، على أنه قطب أنوي له انحاء ظهوره وانحاء فعله الفصدي ، بما في ظهوره هذا من فقدان طابعه البشري الاصيل ، طابعه النفساني او البَدَنَفْسي .

إن هذا الالتباس في معنى الأنا يزداد تأزماً عندما نلاحظ أن كلا المعنيين لهذا الأنا يُعْنَيان على الصعيد المتعالي . فالأنا المعلّق هنو الآن «أنا » متعالم

(٦٥) راجع

بصفته قد اصبح من صلب العالم الذي سات ظاهرة متعالية من خلال التعليق . كما أنّ الأنا المعلّق هو بدوره « أنا » متعال ، وذلك بقدر سا أنه اصبح ، من خلال التعليق ، يتعالى على ظاهرة العالم وبعلو . في اية حال ، على المواقف الطبيعية الملتزمة بوجود العالم الطبيعي (بوجوده مر حيث هو منفصل عن الذات المنعالية) .

وحدة الأنا المُعلَّق ترانسندنتالياً ، لا الأنا المُعلَّق ترانسندنتالياً ما فقد امكانية تصريفه الضمائري ، ودلك بقدر ما أنه فقد ، من خلال التعليق ، كل « انت » و « هو » و « نحن » في الاعتبار الطبيعي لهذه الضمائر . ولئن اصبح هذا الأما المتعالي المعلَّق يتسم ، من خلال تعليقه ، بتعال حذريّ يستقطب ويستوعب ، بوصفِه ظاهرة متعالية ، كل شيء آحر على أنه إما قطب أَبويّ (غريب) معلَّق وإما قطب أُوضوعيّ معلق ، فإن الأنا المتعالي المعلِّق ، الذي بات يتسم بتوحديَّة من نوع فريد هي بمثابة أنانة (Solypsismus) متعالية ما يزال يحتفظ بقابليَّته ، بل بقدرته على التصريف الذاتي في ضمائر مختلفة هي ، بالنهاية ، من عمله القِوامي الخاص ، إذ أنه هو ، في النهاية ، متقوَّم كل ذاتية وبينذاتية شاملة (٢٠) .

إِنَّ هذا ، طبعاً ، لا يعني ، في نظر هوسرل ، اية « دوبلة » واقعية او مستافيزية في بنية الأنا . فالأنا واحد هوي في مختلف طهوراته وافعاله القصدية . إلا أنَّ هذا الأنا الهوي من شأنه ايضا التعالي - بما في ذلك من تعال على الذات ـ من خلال التموقف المتعالي الذي يشرف على العالم ـ بما فيه من ذوات ـ كظاهرة متعالية ، كتضايف ذاتي ـ موضوعي ، كمحصّلة موضوعية مُبَيَّتَة ، قصدياً ، في فاعلية الذات وافعالها المختلفة .

ووحدهُ هذا الأما ، بما لـه من نَسقِيَّاتِ وظائفهِ ومحصَّلاته المتعالية ما يَصحُّ ، في نظر هـوسـرل ، أن يكـون منطلقاً منهجياً للكتنف عن تقـوُّم البَيْنْذاتية المتعالية وتجمُّعها البَيْنْذاتي الـذي فيه ، وانطلاقاً من نَسَقِ وظائف أقطامه الأنويَّة ، يتقوَّم « العالم للكل » ، العالم بالنسبة لكـل ذات (Subjekt)

بصفته عالمًا للكل (٦٧) . وهكذا « فإنَّ هذا الطريق وحدهُ من شأنه ، إذ نتقدُّم عليه في نسقية اهويَّة ، أن يوفر لنا فهما نهائباً لِكونِ كل « أنا » متعال مِّن يؤ لفون البينذاتيــة (المـتـشـاركـة تقوُّم العـالم على الـطريق المرسـوم) متقوِّمـاً بالضرورة كانسان في العالم ، اي لكون كل انسان « يحمل في ذاته أنا متعالياً » : إنما ليس كجزء وقائعي او كطبقـة من طبقات نفســه (وهذا طبعــاً هراء) ، بل بقدر ما هو ، هذا الانسان ، موضعة ذاتية Selbst) (objektivation للأنا المتعالي المقصود ، موضعة يمكن الكشف عنها من خلال التأمل الذاتيّ الفنومنـولوجيّ . هـذا وإنَّ من شأن كـل انسان ، يمَّن يقـومون بالتعليق ، أنْ يدرك أناد الاخبر الذي هو فاعل في كل نشاطه الانسانيّ . إنّ -سذاجة التعليق الاول كانت نتيجتها ، كم رأينا منذ قليل ، أن ، أنا ، الأنا المتفلسف ، فيم فهمت ذاتي كأنا فاعل ، كقطب أنوي لافعال وانجازات متعَالية ، رحتُ انسب ، في وثبة غير مُؤسَّسة ، اي غير شرعية ، للانسانية التي أنا منها ـ رحت انسب لها نفس التحوُّل إلى الذاتية المتعالية الفاعلة الذي كنت حققته في ذاتي دون غيري .. وبالرغم من هـذه اللاشرعية المنهجية فإن ذلك لم يكن يخلو من كل حقيقة . لكن المتوجِّب في كـل الظروف هـو ايفاء التوحُّدية المطلقة للأنا وابفاء موقعه المركزيِّ بالنسبة لكل تقوُّم حقَّهما ، وذلك لاسباب فلسفية عميقة لا يسعنا الآن التوغل فيها »(٢٨).

إن هوسرل يحاول ايفاء توحُدية الأنا المطلقة حقها من خلال محاولة جديدة على طريق التعليق والردّ . بذلك فإن هدفه الارتقاء فوق سذاجة التعليق الاول ، هذا التعليق الذي بقي ، رغم تعالية او تعالويته ، مشحوناً بسذاجة هي ـ إذا جاز التعبير ـ سذاجة متعالية . ولماذا لا يكون التعالي متسماً ، حتى على نحو ماهويّ ، بطابع التدرج ؟ ! . .

إذا كان التعليق الأول قد أدَّى بي إلى فهم ذاتي كأنا فاعل ، او كقطب

Krisis, ibid., P 189

Krisis, ibid., P 189-190

⁽٦٧) راجع

أُنُّويَ لأفعال وتحصيلات تعالويَّة فإن التعليق الثاني يكمن في ردِّ هـذا القطب الأُمُويّ المتعالى إلى الأنا المطلق ، او في رد الأنــا المعلّق إلى الأنا المعلِّق بــالمعني. النهائي لمعاني تمايُر الأنا وتعاليه ﴿ إن هوسرل يصرُّ على اجراء هذا الرد معتبـراً أنَّ به تتعين منهجية الفنومبولوجيا المتعالية برمتها (٦٩) . هذه المنهجية تَتَطَّلُب « أن يعود الأنا بالسؤال على نحو نسقيّ وانطلاقاً من ظاهرة العالم العينية ليتعرَّف ، إذ ذاك ، إلى ذاته ، بصفته الأنا المتعالى ، ليتعرَّف إلى ذاته هذه في عينيِّتها وفي نسقية طبقاتها التقوُّمية وفي تأسيساتها القيمية المتشابكة إلى حـدٍّ لا يوصف . إنَّ الأنا يُعطى ، عند المباشرة بالتعليق ، على نحو حتمطقى ، إنما بصفته « عَينيَّة بكاء « (als Stumme Konkretion) . هذه العينية البكاء يتحتم فضّها واستنطاقها ، وذلك في « تحليل » قصدي يعود بالسؤال المنسّق إلى الإنطلاق من ظاهرة العالم . إنَّ أولى محصَّلات هذا التقدُّم النسقيُّ تكمن في اكتساب التضايف القائم بين العالم والذاتية المتعالية المتموضعة في الانسانية »(٧٠) . كما أن هذه « العينيَّة البكماء » لا تلبث ، من خلال العضّ النسقي لمضامينها المتعالية ، أن تعرب عن ذاتها كقطاع من البداهة المطلقة والاخيرة بحيث يصبح من العبث أن نحاول السؤال عَبَّا يقع خلفها(٧١). بذلك فإن كل بداهة تبقى عنوابا لمسألة _ ما عدا البداهة الفنومنولوجية بعد أن تكون قد انجلت لنا ، في التأمل ، وبانت ، من خلال ذلك ، كالبداهـة الاخيرة (٧٢).

إلاً أنَّ الحديث عن الأنا المتعالي والأنا المطلق لا بد له ـ حتى يكتمل ـ من العودة إلى كتابات هوسرلية اخرى ، وعلى وجه التخصيص : إلى « تأملات ديكارتية » (هوسرليانا ، المجلد الاول) ، وهي تعود إلى حوالي سنة ١٩٣٠ . وكم بالنسبة إلى كتاب « الازمة » كذلك بالنسبة إلى هذه

ibid., ۱۹۵ (۲۹) راحع Krisis, obid., P 191 (۷۰) ibid., P 192 ibid, P 192-193 (۷۲) التأملات الديكارتية . إننا ننوي مقاربتها ، بل مجاورتها وتعربب النص الهوسرلي بقدر ما تدعو الحاجة ـ لا الحاجة العلميه فحسب ، بل حاجة المكنبة العربية ايضاً ـ وبقدر ما نستطبع هنا تلبيتها

يقول هوسرل على هذا الصعيد الأُنُويّ ما يلي :

« وإن أحتفظ ، أما المتأمل ، بما يطهر امامي فقط من حلال تعليقي الحرّ لإنَّيَّة عالم التجربة يتراءي لي واقع هام جـداً يكمن في أنني القي وحيال في مناى عن كل شيء من شأنه أن يمس صحة وحودي أو إيَّتي (Scinsgeltung) ، وذلك سواء أكان العالم مـوجوداً او غـير موجـود ، وبغض النظر عن التصميم الدي قد اتخذه بشأن الحكم بوجوده او عدم وجوده. هذا الأنا ، الذي يبقى لي مع حيانـه الأنويَّـة (يبقى لي بالضـرورة) نفعل تعليق كهذا ، ليس قطعة من العالم . وعندما يقول هذا الأنا : « أنا موحود ، أنا افكر » فها عاد هذا الفول يعني : أنا ، هذا الانسان ، موحود . فأنا ما عدت ذلك الذي يجد نفسه في التجربة الذاتية الطبيعية كإنسان ، والـذي يجد ـ مر خلال التقيّد التجريدي بالمحتويات الخالصه للتجربة الذاتية الجوانية ، التجربة الـذاتية البسيكـولوجيـة صرفـاً ـ عمله او نفسـه او ادراكـه الحـالص والخاصّ بِه ، او النفس في اعتبارها قائمة بـذاتها . في هـذا النحو الـطبيعي للادراك أعْتَبُرُ ، مع سائر الشر ، من مواضبع العلوم الموضوعية او الوضعية بالمعنى العادي : البسولوحبا ، النوبولوجبا ، ومن الجملة البسيكولوجيا ايضا . إن الحياه النفسمة التي يُعنى مها علم النفس كانت دائها ولا تـزال تُعتبر حياة نفسية في العالم . وواضح أن هذا يصحُّ بالسبه إلى حباة الفرد الخاصة التي تُضْبَط وتُعايَر في التحربة الجوانية الخالصة . لكن النعليق الفنومنـولوجي الذي تنطلبه التأملات الديكارتية ، في مسرمها المصفّاة ، من المنفلسف بعطّل إنَّية العالم الموضوعي ويستبعدها كليا من حقل الحكم . وهذا يصح ، كما بالنسبة إلى كل الوقائع المدركة موضوعيًّا ، كدلك بالنسبة إلى إنَّيَّة التجربة الجوانِية . بالنسبة لي ، الأنا المتأمل الذي يفف في موقف التعلىق ويبقى فيه واضعاً ذاته كـأساس لكـل القيم والاسس الموصـوعية ، لا يـوجد اذاً ، أنــا

بسيكولوجي ولا توجد ظاهرات نفسية بالمعنى البسيكولوجي ، أي بصفة مقوِّمات البشر البَدَنَفْسيين »(٧٣).

لكن ما هي نتيجة هذا التعليق وكيف تبدو ذاتي بعده ومن خلاله ؟

« من خلال التعليق الفنومنولوجيّ أردُّ أناي البشريّ الطبيعي وحياتي النفسية ـ قطاع تجربتي الذاتية البسيكولوجية ـ إلى أناي الفنمولوجيّ المتعالي ، قطاع تجربتي الذاتية الفنومنولوجية المتعالية . إن العالم الموصوعيّ الموجود بالنسبة لي ، العالم الذي كان دائماً وسيبقى موجوداً بالنسبة لي ، العالم الوحيد الدي يمكن وجوده اطلاقاً بالنسبة لي ـ هذا العالم ـ مكل ما فيه من موضوعات إلما يستمد ، كما قلت ، كل معناه وإنيَّته بالنسبة لي ، مني أنا بصفتي الأنا المتعالي ، الذي لا يبرز إلا من خلال التعليق الفنومنولوجي المتعالي سيرة الله من خلال التعليق الفنومنولوجي المتعالي سيرة الله عن خلال التعليق الفنومنولوجي المتعالي سيرة إلا من خلال التعليق الفنومنولوجي المتعالي .

لكن منا هو معنى تعنالي الأننا المتعنالي ؟ وفي مناذا يكمن افتراقه عن الطابع الطبيعي الذي يميز الأنا بصفته موضوعاً لعلم النفس ؟ لنسمع هوسرل ذاته يقول :

«كما أنَّ الأنا المردود» (المتعالي) « ليس قطعة من العالم ، كذلك العالم ، على نحو معكوس ، وكل موضوع عالميّ ، ليس قطعة من أناي » (المتعالى) « ، ليس موجوداً في حياتي الواعية كجزء يكمن فيها على نحو واقعي كأن يكون مركبًا من معطيات الحس او مركبًا من افعال تكمن » (في وعيي) «على نحو واقعي . إن هذه الفروقية (Transzendenz) هي من صلب المعنى الحاص بكل ما هو عالميّ ، مع أن العالميّ يكتسب بالضرورة كل المعنى المدي يتعين » (هذا العالميّ) « به ، بما في ذلك إنيّته ، من تجربتي وحدها ، من تَجُربتي ومن صنعي ـ وايضاً معنى الإنيّة البديهية فهو » (هذا العالميّ) « يستمده فقط من بداهاتي ، من افعالي المؤسّسة . وإذا كانت هذه المفارقة ، بصفتها مُتضمّنة » (في الوعي) « على المؤسّسة . وإذا كانت هذه المفارقة ، بصفتها مُتضمّنة » (في الوعي) « على

C M., ibid , P 65 (V\$)

(٧٣)

Carlesianische Meditationen (Husserliana I), P. 64-65

نحو لا واقعي ، من صلب المعنى الخاص بالعالم ، فإنَّ الأنا الذي يحملها في ذاته كمعنى قائم بحيث يكون إلى ذلك ، مُفْتَرضاً بالضرورة في هذا المعنى مذا الأنا يُدعى ، إذ ذاك ، متعالياً بالمعنى الفنومنولوجي . اما المسائل الناشئة عن هذا التضايف فتدعى بموجب ذلك مسائل فلسفية متعالية »(٥٠) .

بذلك فإن معنى التعالي يكم في تعالويـة المعنى . اما تعالويـة المعنى فتكمن اولًا في تقدمه القبليّ على كل موضوع معنويّ يُعطَى في عالم الطبيعة كمو جود . من أثمَّ فإن هذا التقدّم القبليّ ليس واقعاً موضوعياً من وقائع المجود اطلاقاً ، بـل هو تقـوُّمٌ معنويّ . ولأن المعنى دائـماً من تحصيل فعـلَ العني فإنه يرتبط ماهوياً بالوعى العاني على أنه متقوَّم هـذا المعني المتقوِّم . بذلك فعندما يؤ خذ الأنا كموضوع معطى في عالم الحياة النفسية على أنه من اختصاص البسيكولوجيا كعلم « طبيعي » موضوعي فإنه يشير ، إذ ذاك ، وبدوره ، إلى تقوَّمه المعنويّ في الوعى . هذا الـوعى المتقوَّم هـو الأنا المتعـالي الذي يتعالى ، بالتالي ، على الأنا بمعناه البسيكولوجي الطبيعي المرتبط ماهـوياً ببدنفسية الانسان ، كما يتعالى على كـل موصـوع يتقوَّم فيـه كمعنى . ولسنا هنا ، مع هذا ، في وارد الكلام عن أنوَّيْن اثنين في الذات الانسانية الواحدة . هو ذاته الأنا : بوسعه أن يتموقف طبيعياً فينخرط في عالم الحياة كاي موضوع من موضوعاته ، كما بوسعه أن يتموقف على نحو متعال ٍ فيقوم بوظيفة جديدة ويتخذ طابعاً جديداً بصفته متقوَّم الموضوعات العالمية ـ ومن جملتها الأنا البسيكولوجي _ على أنها معانِ مختلفة للكينونة والقيمه _ بما فيها الإنِّيَّة والوجود والمفارّقة (Transzendenz) .

بذلك فإن الأنا المتعالي يبقى ، من خلال كونه المتقوم المعنوي للموضوعات العالمية ، مرتبطاً على نحو ماهوي بالعالم . هذا الارتباط هو الوجه الآخر لما يسميه هوسرل (اعلاه) كُمون العالم في الوعي على نحو لا واقعي . إنَّ العالم المتقوِّم في الوعي يكمن فيه كمعنى . هذا الكمون المعنوي

ıbıd (Vo)

هو الوجه الآخر لكون المفارقة ، أيْ مفارقة الموضوعات العالمية للوعي ، معنى متضمناً في الوعي المتعالى على نحو لا واقعيّ ، اي على نحو معنويّ قصديّ .

بكلمات اخرى: إن الأنا المتعالي الذي انكشف لنا من خلال التعليق والردّ (ردّ الأنا البسيكولوجي إلى الأنا المتعالي) يبقى مسرتبطاً بسالعالم وبالموضوعات العالمية على أنه هو متقوَّمها وعلى أنها هي معانٍ متقوِّمة فيه . من هنا أنّ ارتباطه هذا هو تضايف يقوم بينه وبين العالم على صعيد متعال صرف . إنه بتسمية هوسرلية خاصة ، تضايف نواطي (لجهة الذات المتعالية العانية والمقوِّمة للمعنى) - نماطي (لجهة الموضوع المتقوَّم في الذات المتعالية العانية) . من هنا قول هوسرل أنّ « الأنا المتعالي (. . .) هو ما هو فقط من خلال تعلقه بالموضوعات القصدية »(٧١) .

لكن اية موضوعات من سأنها أن تصبح موضوعات قصدية بالنسبة للوعي في هذا التضايف المعنوي ؟

إنَّ «من بين هذه» (الموضوعات القصدية) «موضوعات موحودة على نحو ضروريّ بالنسبة للأنا »(٧٧). كما أن من بينها ليس فقط الموضوعات « المباطه في قطاعه الزمني الذي يمكن التحقق منه على نحو المطابقة » (على نحو بداهة التطابق. راجع بشأنها مطلع هذا البحث) ، « بل ايضا الموضوعات العالمية التي لا يمكن تبيانها كموجودة إلا في تساوق سيرورتها في التجربة البرانية » (ذات البداهات) « اللامطابِقة (madequat) والزاعمة » (اي أنها لا تخلو من الفرضيات اللاعيانية) « (٧٨).

وإذا كان الأنا المتعالي ما يـزال ، حتى على الصعيـد المتعالي ، يـرتبط بالعالم ويتعلق بموصوعاته فإن هذا العـالم ، وهذه المـوضوعـات العالميـة ، قد

CM, ibid., P 99. (Y1)

ıbıd , (YY)

ibid , (VA)

اتخذت ، في الموقف المتعالي نحواً كينونياً جديداً : لقد اصمحت تباطر أنُّويَّااو معنوياً في افعال الوعي . هذه الافعال هي الموضوعات الاصلة لفعل التأمل الذاتي في الموقف المتعالي . وهي ، هذه الافعال ، رغم كوبها وقـائع في العـالم الطبيعيّ (البسيكولوجي) ، افعال قصدية لها موصوعاتها القصدية (العالمية) الخاصة . من هنا أن هذه الموضوعات العالمية تبقى مرتبطة بالأنا المتعالى من خلال كونها الموضوعـات القصديـة لافعال اصبحت ، هي ذاتهـا ، موضـوعاً للتأمل مِن قِبَل الأنا المتعالى. في هذا الموقف يعاين الأنا المتعالى حياته الواعية في وقفة تأمّل ذاتى ـ حياته الواعيـة من حيث هي تيار لافعـال قصديـة ، لافعال ترتبط قصديا بموضوعاتها . بذلك فإن الفعل الواعي يصبح ، مع موضوعه القصديُّ ، موضوعاً قصدياً لفعْل التأمل في الموقف المتعالى . من هنا أنَّ من شأن الموقف المتعالى للأنا أن يرفع الموضوعات العالمية إلى مستوى الكينونة المتعالية فلا يُنظر اليها ، بعد الآن ، كموضوعات عالمية منفصلة عن ذواتها وقائمة في ذاتها في وجود مفارق للوعى ، بل كموضوعات متعالية مباطِنة على نحو قصديّ ، او على نحو التضايف النواطي ـ النِماطي ، في حياة الوعي وافعاله العانية ، بل إن المباطنة هي كمون الموضوع القصدي في فعل هــو الآن الموضوع القصدي لفعل التأمل المتعالى . بذلك فإنني ، على الصعيد المتعالى ، لا اعيش ، مثلاً ، فعل ادراك الطاولة ، بل فعل التأمل في فعل ادراك الطاولة امامي . إنني أتأمل ، بذلك ، كيفية ادراكي لهذه الطاولة . وهـذا هو المعنى الاعمق لكـون الطاولـة معلقةً على صعيـد متعال . هـذا التعليق ليس ، إذاً ، الغاء لوجود الموضوع ، بل رفعه إلى موجودية تعالوية جليدة . من هنا قول هوسرل : « على المرء أن يفقد العالم من خلال التعليق حتى يعسود ، في التأمل الذاتيّ الكليّ ، إلى اكتسابه من جديد »(٧٩).

من الملاحظ أننا نـركِّز ، حتى الآن ، عـلى فاعليـة الأنا ، وليس عـلى أُنوِيَّته بالذات . إننا ، بكلمات احرى ، ما نزال نتحرك عـلى صعيد الـذاتية

C.M ibid., P 183 (V9)

المتعالية . بذلك فإن الطريق إلى الأنا المتعالي المطلق ما تـزال تتخلَّله معض المنعطفات الردِّية .

إنَّ الذاتية المتعالية التي ما نزال نتحرك على صعيدها هي ذاتية فردية . إنهاما تزال ذاتيَّتي أنا ، أنا المتأمل في موقف متعال . بذلك فإنهاما تزال قطاعاً من المعنى يرتبط على نحو مشروط بما من شأنه أن يحجب اساسه المطلق . من هنا ضرورة التخلص ، في نظر هوسرل ، من هذه النسبية الفردية حتى نتمكن من الوصول إلى خلوص الأنا المطلق .

إن هوسرل يعتبر هذا المنعطف الردى الجديد من صلب مقوّمات منهجيـة الردّ المتعـالي ، وهو يخصُّص لشـرحه فقـرة مطوَّلـة (الفقـرة ٣٤) في تأملاته الدبكارتية . هذا الردّ الجديد يسميه هوسرل « أيدوسياً » (eidetisch) ويضع له غاية محدَّدة تكمن في تنقية الذات المتعالية من كل وقائعية ما تزال تمنع مُطْلَقَتُها ونحجب مطلقيَّتها . إذ ذاك فإنني استبعد من ذاتيتي المتعالية هذه ، ومن خلال تعليق جديد ، كل ما يتقوَّم فيه طابعها الفرديّ الوقـائعيُّ ـ وكل مقوِّم عالميّ ما يزال عالقاً بها . فافعالي المتعالية لا تعود تطهر لي كأفعالي انا ، بل تبدو لي مقوِّماتٍ ماهويّة لوعي ليس هو بالضرورة وعيي أنا أو وعي أيّ فرد آخر . إنني الآن اعاين داتي المتعالية كذات متعـالية مـاهويــاً وبدون اى تخصيص . بذلك تخلص الذاتية المتعالية من « كل » مشروطية وقائعية ويبدو الوعى كقطاع قبليّ خالص و ، بالتالي ، مطلق : مطلق من حيث كينونته ومطلق من حيث بداهته . ولئن اصبحت ذاتي المتعالية ، من خلال هذا التعليق أو الردّ الجديد ، محرد امكانية متعالية تخلو من كل واقع وطابع وقائعي ، فإن هـذه الامكانية المصفاة هي ، من خـلال التجريـد الايدوسي ، أو المَمْثَلَة الايدوسيّة ، نطاقٌ متكاملٌ من الامكانيات المتاحة لذاتيتي المتعالية وحياتها الفعلية ، بل المتاحة لكل ذاتية متعالية ولكل حياة فعلية متعالية . وما نقوله عن الذات المتعالية ككل نقوله ايضا عن كل فعل من افعًالها المتعالية . إن التأمل في الادراك الحسي يقول لي مثلًا أنه يتعلق ماهوياً بالشبئية والكينونة المادية والكينونة شيئاً طبيعياً . وهو يكشف لي أيضاً

أن الادراك الحسي يتراوح بين الاشارة إلى شيء معين على أنه « موجود هناك » والافصاح عن ماهية هذا الشيء وكيفيات حضوره الذاتي . ومن ثم فإن هذا التأمل ينبؤني بأنَّ « المعطيات الحسية » هي ادنى طبقات الادراك كفعل وأن الادراك يقوم ، بالحري ، على الاشارة والتلميح والتركيب وأنه يتضمن إلى ذلك ، عيانات مقولية او « رؤية » لأنَّيَّات هذا الشيء المختلفة بصفتها الوجه التعبيري لكيفيات حضوره في الادراك .

هذا الردّ الجديد يبوح لي بماهية الشيء المعاين: أكان ذلك موضوعاً ادراكياً او ، كها في وضْعنا المتعالي الآن ، فعلاً واعياً او حتى ذاتية متعالية . إنه ، هذا الردّ الجديد ، يبين لي ما يبقى هو ذاته هوياً خلال تنويع الامكانيات المختلفة . هذا الهوي الواحد هو الماهية . إنه الايدوس المطلق الذي نبحث عنه على صعيد الخلوص التعالوي .

بذلك يستحق السؤال من جديد عن موقعنا الحالي على طريق تنقية الذات المتعالية وخلوصها من كل ما لا صلة ماهوية له بماهيتها الخاصة . فهل الذات المتعالية الايدوسية هي منتهى الطريق ام أنها ما يزال يشوبها بعض « الوقوع » في الطابع العالمي الوقائعي ؟

إن هذه الذاتية المتعالية الأيدوسية ما تزال ترزح تحت عبء زمنيتها . إنها ما تزال ايدوساً خالصاً لتيار من الافعال الواعية التي تجري في الزمن بحركيَّة مستديمة . بذلك ينبغي العمل على تنقية ايدوس الذات المتعالية من كل ما يشوب وحدة هذه الذات ، من كل ما يندسُّ فيها اثناء جريان الذاتية المتعالية في تيارها المعيوش ـ أي من كل الانفعالات التي تصيبها اثناء الجريان والتي من شأنها اعادة تسريب وقائعية العالم إلى أيدوسها .

هل تَمَّ رفع عبء زمنية الذات المتعالية عن أيدوسها من خلال هذه التنقية الاخيرة ؟ ليس بعد . وهو لا يتم إلا بالتصدي لماضوية الذات بصفتها الوجه الآخر لكونها تياراً معيوشاً .

حتى نفهم عبئية الزمن على كاهل خلوص الذاتية المتعالية من كل وقائعية عالمية علينا أن نتذكر المطلب الهوسرلي بالنسبة إلى « الأنا افكر » باتجاه

حتمنطقية إنيية . إن الرد الفنومنولوجي المتعالي يهدف ، من خلال التعليقات المتكرِّرة ، إلى التوصُّل إلى هذه الحتمنطقية الإنويَّة ليبرزها بصفتها الاساس الفلسفي الاعمق لنشاط الأنا ومعنويَّة افعاله وصلابة بداهاته المختلفة ببل لفاعليته وحريته ايضا . من هنا أن كل ما يبرز معنا كمقوَّم من مقوِّمات المذاتية المتعالية لن يصمد كمقوِّم من مقوِّمات ايدوسها ، او كمقوم من مقوِّماتها الماهوية ، ما لم يستجب إلى هذا المطلب بالذات ، مطلب الحتمنطقية . فهل يتسم ماضي الذاتية بهذا الطابع الحتمنطقي ؟ طبعا لا . فضلاً عن كونه قد انصرم ففقد طابع الحضور الحيِّ اجدني مراراً أتعرَّض لنسيانه . لكن لنستمع إلى هوسرل نفسه يسأل :

« أليس مثلاً ماضي الذاتية المتعالية في كل لحظة جزأ لا يتجزأ منها ولا يمكن الوصول اليه بغير التذكر ؟ لكن هل نستطيع أن نطالب لهذا الماضي ببداهة حتمنطقية ؟(^^) ثم يسأل ثانية : « إلى اي مدى يمكن للأنا المتعالي أن ينخدع في معرفة ذاته ؟ وإلى أي مدى تصل ، رغم امكانية هلذا الانخداع ، المقومات التي لا تقبل الشك اطلاقاً »(^^) .

في معرض تعليقه على هذا السؤال يقول فلهلم سيلازي: « وحدّه ردّ جديد ما من شأنه أن يحضّر الاساس لهذا السؤال. وهو، هذا الردّ، من غير نوع الردّ الذي مُورِس حتى الآن. إن النسيان والتذكر والانخداع وكلها من افعال الذاتية المتعالية من شأنها أن تسيء إلى نقاوة هذه الذاتية وخلوصها. كلها لحظات عينية مثبتة في تاريخ حياتها ومما لا يُقاسمه الأنا المتعالي نفس حتمنطقيَّتِه عينها ولا نفس بداهته عينها. ومن الضروريّ اطلاقاً أن نلاحظ أن وصف الأنا المتعالي في كل غناه لا يمكن تنفيذه بدول اللجوء إلى انحاء وصفية تقارب إلى ابعد حدود، وصف الافعال النفسية . . . إن النظرية القائلة بماهوية الذاتية المتعالية تحتوي بالضرورة عناصر عالمية ، وذلك

C.M., ibid , P 61-62 (A*)

ibid., P 62 (A1)

من خلال « كون الأما المتعالي هو ذاته ما » (يُدعى) « على الصعيد العالميّ أنا انسانى » (هوسرليانا ، المجلد السادس ، ص (77) .

وبالفعل عإن هوسرل ذاته يتكلم عن هذا الردّ الجديد في كتاب « الأزمة » (هوسرلياما ، المحلد السادس) حيت يقول :

« وهكدا يعوزما ، بالمقابلة مع المداية الاولى للتعليق ، تعليق تانٍ ، او تحويل عمدي لهذا التعليق من حلال الردّ » (ردّ المذاتية المتعالية) « إلى الأنا المطلق بصفته المركز الوظائفي الاخير والوحيد لكل تقوَّم » . (٨٣) .

كأننا نقف بذلك ، وعلى حد تعسير سيلازي ، امام ردِّ داخليِّ ضمن الذاتية المتعالية ، وذلك بغية تعليق كل العناصر التي من ستأنها أن تشير من بعيد او من قريب إلى الأنا العالميّ ، أو إلى أنا الجماعة البشرية ، حيث اكون مجرد أنا متعال بين أنوات عديدة . وكذلك ينبعي تعليق كل ما يحت بصلة إلى تاريخ هذه الذات المتعالية . إنَّ ملحاحية هذا المطلب سهلة رؤيتها . فلنذكر فقط أن للمُتَذَكَّر او للماضي (الذي له معنى كينونة الحاضر الذي مضى) «أنا » قد مضى مع حاضره فيها الأنا الاصليّ هو «أنا الحاضر الحالي الحاليّ » الذي « يقوم ذاته » (او يتقوم) «في توقيت ذاتيّ يمتد، بفعله ، خلال مواضيه »(مواضيه »(مواضيه) « أنا) .

عندما يتم تعليق كل هذه العناصر التي من شأنها الاساءة إلى وحدة الذات المتعالية وحاضرها الحاليّ الحيّ يتم النوصل إلى الأنا الخالص المطلق. عن هذا الأنا يقول هوسول ، كما قرأنا ، في كتابه « الأزمة » أنه لا يُدعَى أنا إلا بالتباس معين . هذا الأنا ـ الاول (Ur-ich) هو أنا التعليق ، هو الأنا الذي يقوم بكل تعليق ممكن فيستفيق بالنهاية ومن خلال كل التعليقات التي

Szilasi, W., Eintuchrung in die Phaenomenologie

Edmund Husserls, Tuebingen 1959, P. 85-86

Krisis, ibid., P. 190

(AT)

ibid., P. 189, Szilasi, ibid., P. 86.

(A2)

يجربها على ذاته ، على توحدُّيَّتِه المطلقة بحيث يحد العالم كلَّه ـ بما فيه من موضوعات مختلفة ومن بينها هو ذاته ، هذا الأسا ، إنَّما بصعته تموضعاً عالمياً لكينونته المتعالية المعوية ـ قد تحوّل إلى مجرد ظاهرة تكمل في ذاتيته المتعالية على نحو الكمون المعنويّ الصرف . كأن هذا الأنا الأول ، هذا الأنا الخالص المطلق قد استطاع التعالي على داتيته المتعالية ذاتها ليراها ذاتية فاعلة في انحاء محتلفة وليرى العالم قد تحول إلى طاهرة تتضايف إلى فاعلية ذاتيته المتعالية تضايفاً قصدياً او تضايعاً بواطياً .

إن التوحُدية المطلقة التي يجد هذا الأنا الأول داته فيها بعد اجراء كافة التعليقات تجعل منه ضميراً « لا يصَرَف » . إنه « أنا » لا « انت » له ولا « نحن » ولا « انتم » ، ودلك لسبب بسيط : كل هذه الضمائر تشير إلى الشحاص بدنفسيين قد فقدوا بفعل التعليق بدنفسيتهم وطابعهم الطبيعي المجتمعي واصبحوا من صلب ظاهرة العالم التي توفرت الآن ، من حلال العليق ، للأنا الأول (^^) .

إلا أن هوسرل ينابع تفصيلاته هنا مستدركاً فيقول أن هده التوحُدية التي لا تعبل التصريف لا تتعارض مع قدرة ، يجدها الأنا في ذاته ، على تصريفه الذاتي المتعالي . فاذا به ينطلق من ذاته ليقوم ، في ذاته ، البينذاتية المتعالية التي يحسب ذاته ، بالتالي ، منها كعضوٍ له الافضلية ، كأنا الآخرين الترانسندىتاليين (٨٦) .

على هذا الصعيد يفول سيلازي: «ليس، بالطبع، من السهل تنفيد هذه الخطوة الردِّية الاخيرة» وهو، طبعاً، يعني الخطوة التي اوصلتنا إلى الكشف عن الأنا الأول الخالص. ثم يتابع: «إن الأنا الأول، الأنا الخالص، تُمكنُ ملاحظته في افعاله التقوَّمية بسهولة تفوق سهولة ابرازه ضمن

Krisis, ibid., P. 188. (Ao)

Krisis, ibid., P. 188m 189 (A1)

الذاتية المتعالية . هذه الصعوبة تزداد تأزماً من خلال عدم التساوق في استعمال هوسرل ذاته للكلمات . فغالباً ما يسمى هوسرل الذات المتعالية (reines Ego) . وعالباً ما يكتب فقط « أنا » (Ego) او « أنا خالص » حيث يعني الأنا الخالص (das weltliche ، وايضا أنا (Ego) حيث يعني الأنا العالمي (reine Ego) .

لكن سيلازي يكتفي بذكر هذه الصعوبات دون الاشارة إلى اية مسألة نسقية تواجه بروز الأنا الخالص (مها جاءت تسميته) وتواجه هوسرل حيال محاولته الكشف عنه ضمن الذاتية الترانسندنتالية او المتعالية .

إن البعض يتهم هوسرل بالمغالاة في الردّ . بالنسبة لهم كان عليه أن يتوقف عن الردّ والتعليق حين توصل للكشف عن «عالم الحياة» كالعالم الأول للادراك النقيّ الذي يفتح أعينه على العالم ليراه كما للمرة الأولى ودون اية احكامً مسبقة . اما بالنسبة للبعض الآخر فهو لا برى أن التوقف عند الكشف عن «عالم الحياة» ضروريّ ، بل يجد في اجراء التعلبق على هذا العالم بالذات ، بغية التوصل إلى الكشف عن الذاتية المتعالية وافعالها بصفتها المتقوّم الأحير لكل معاني الكينونة والقيمة ، ضرورة فلسفية . لكن هذا البعض يرتئي التوقف عند هذا المحد ربما ليوفر على ذاته صعوبة التوغل في سديم الأنا الأول الخالص والمطلق .

بالمقابل فإننا نرى هوسرل يصر على استئناف مسيرة التعليق والردَّ حتى التوصل إلى الأنا الأول ذاته معتبراً هذا الاصرار ضرورة منهجية بالنسبة لمسيرة الفنومنولوجيا برمتها وبحراحلها المختلفة من وصفية صرفاً على صعيد موضوعيّ ، ومتعالية خالصة على صعيد ذاتيّ (٨٨) .

Szilasi, ibid., P. 87 (AV)

Krisis, ibid., P. 190 (AA)

طبعاً إنَّ لهوسرل مآربه من خلال هذا الاصرار على التوصل إلى ما يدعوه الأنا الأول الخالص والمطلق. إن هذا الأنا ، في نظر هوسرل ، مركز وظائفي ابكم لا ينطق إلا من خلال ألْسُنِ الذاتية المتعالية . من هنا قوله « أنَّ الأنا (الخالص) لا يمكن له فضّ ذاته نسقياً وبلا نهاية إلا من خلال التجربة المتعالية هي قطاع كينوني يتمثل فيه المتجربة المتعالية فهي قطاع كينوني يتمثل فيه الموجود العالمي من خلال ظاهرات متعالية او خالصة . بذلك يترتب على المسيرة الفنومنولوجية ، في نظر هوسرل ، مهمتان . المهمة الاولى تكم في السروح ، على طريق التعليق والرد ، في ارجاء هذه التجربة وفي مسحها ترانسندنتالياً : « من خلال التوجه إلى البداهة الكامنة في سيرورتها المتساوقة وذلك في استسلام لها يعزف عن طرح الاسئلة المتعلقة بنقد مبادئها من حيث حتمنطقيتها ونهائيتها هنه . اما المهمة الثانية للبحث الفنومنولوجي

فتستهدف هذا النقد عينه ، نقد التجربة المتعالية وبالتالي المعرفة المتعالية

هذا النقد يؤدي إلى خلوص التجربة المتعالية من كل ما يشوب وحدتها وحضوريتها الحية فيحضِّر الطريق للكشف عن الأنا الخالص الذي يترتب عليه ، بالتالي ، أن يكشف عن هذه التجربة المتعالية ويراقب عملها التقوَّميّ والتقويميّ من حيث مطابقته لمبادىء البداهة الحتمنطقية والمطابقة . إن كلمة « ترانسندنتالي » تعني ، في استعمال هوسرل المستند إلى ديكارت وكانط ، « العودة بالسؤال عن المنبع الاخير لكل البناءات المعرفية ، إلى التأمّل ، عند المدرك ، في ذاته وفي حياته الادراكية التي فيها تسير كل البنى العلمية ذات القيمة في نظره نحو غاياتها والتي فيها تُحفظ هذه البنى العلمية كمحصّلات وتبقى جاهزة للاستعمال «^(۲۲) . من هنا ان للأنا الأول عملاً

C.M., 1bid., P. 70 (A9)

اطلاقا(۱۹)

C.M., ibid., P. 68 (41)

Krisis, ibid., P. 100-101, (9.7)

⁽٩٠) راحع التأملة الثانية في « تأملات ديكارتية » .

تأسيسياً بالنسبة إلى بناء المعرفة والعلم على نحو غائي . بل إن الأنا الأول هو مبدأ الطابع الغائي الاخير الذي يميز الوعي الانساني كمسيرة عالمية باتجاه الحكم والتحكم ، باتجاه التنظيم والتكامل ، أما طابعه الغائي فلا يمكن أن يكمن إلا في طابع عام يميزه كوعي انساني ، كهوية انسانية ذات طابع محدد من قبل بحيث لا توضع غاية ولا تعتمد وسيلة إلا بقدر تأسسها في هذا الطابع الهوي والماهوي .

بذلك يصمد الأنا كقطب أنوي لا بوجه تيّار زمنيته الخاصة فحسب ، بل بوجه كل ما يطرأ عليه في هذا التيار الجارف من انفعالات . هذا الصمود الهوي في وجه التغيرات الطارئة هو مبدأ الفعل والفاعلية الذي يتميَّز به هذا الأنا الخالص وينطلق منه في كل افعاله الغائية . وبقدر ما هو مبدأ للفعل والفاعلية فهو مبدأ لكل حرية وهو غاية لكل تحرر بالنسبة للدات المتعالية وسيرورتها التموضعية في العالم .

لكننا لم ننته بعد .

إننا نريد أن نسأل عن بداهة الأنا المطلق: لا عن كونه مبدأ البداهة بل عن اتسامه هو بهذه البداهة. فهل هو ، كأنا خالص ومطلق ، معطى لنا في عِيان بديهي ؟ هل هو من الاشياء التي بوسعنا أن نعود اليها ذاتها بموجب الشعار الفنومنولوجي الشهير ؟ أم أنه ،بالحري ،ما وُضع على رأس الهرم إلا للن الهرم يتطلب ، لكي يكون هرماً كاملا ، رأساً مروساً ؟ هل يمكن تحقيق هذا المطلب دون الاساءة إلى مطلب البداهة ؟ أم أنه يتوجب علينا أن نضحي ببداهة الرأس حتى يصبح في متناول ايدينا الحصول على رأس البداهة ؟

اكثر: هل يمكن لنا الكشف عن الأنا الخالص المطلق ضمن حدود الذاتية المتعالية بصفتها متقوَّم البداهة وكل معاني الكينونة والقيمة ؟ ام أنه علينا، بالحري، ومن اجل التوصُّل إلى هذا الأنا الخالص، مفارقة حدود التعالي من جديد. إنْ كان الامر كذلك فإن معنى جديداً للفروق يترتب على

هذه المفارقة وعلى هذا العبور فوق حدود ترانسندنتالية الذات. إنها لن تكون مفارقة الذاتية المتعالية باتجاه العالم الطبيعي _ وحتى هذا ليس من شأنه إلا أن يكون وصمة على جبين التعليق والرد . إن مفارقة جديدة من هذا النوع لن تكون إلا باتجاه كينونة مُضْمَرة الماهية والموقع ، إنما بعيدة _ على ما يبدو عن كلا الذاتية المتعالية و « عالم الحياة » _ بما فيهما ولهما من بداهات .

إذا كان الأنا الخالص « أنا ابكم » فإنه لن يكون بوسعه النطق ، ولن يكون بوسعنا استنطاقه . وليس حلاً للمشكلة أن نقول عن هذا الأنا الأبكم أنه يتكلم بلسان الذاتية الترانسندنتالية . فلسان الذاتية الترانسندنتالية ليس لساناً لهذا الأنا الابكم ـ وإلا ما صحَّ قولنا عنه أنه أبكم . وكيف يكون هذا الأنا أبكم ونحن استطعنا ، مع هوسرل وشرَّاحه ، الكلام مطولاً عن بعض صفاته وافعاله وغاياته ؟ إذ ذاك فكيف يتسم كلامنا هذا ـ وهو ليس من منطوق الأنا الابكم ـ باية بداهة ؟

إننا لن نجابه هوسول ههنا ـ كها فعل آخرون ـ بالتوقف في مسيرة الردّ والتعليق عند « عالم الحياة » وبداهاته الاولية . كها أننا لن نتصدى له بضرورة التوقف عند الكشف عن الذاتية المتعالية بصفتها المتقوَّم الوحيد لكل بداهة .

--- إننا ، بالحري ، نريـد أن نوجـه اليه السؤال عن سبب تـوقفـه ، في مسيرة التعليق والردّ ، عند الأنا الخالص المطلق ذاته .

طبعاً إن سؤ النا هذا ينفي طابع الخلوص المطلق عن هذا الأنا . إننا نعتبره مجرد حلقة في سلسلة لا يمكن اعتبارها نهائية من خلال متوجبات التعليق والردّ . من هنا نقول أن الأنا الخالص عند هوسرل ، إذا اعتبر ضرورة منهجية ، كها قلنا في حينه ، للفنومنولوجيا ، فإن التوقف عنده لا يأتي إلا من باب التعب المترتب على التعليق والردّ المتكرّرين ومن قبيل السأم المفضي إلى ضرورة انهاء المسيرة . إنّ الأنا الخالص الذي يموضع ذاته في الذاتية المتعالية كقطبها الأنوي الفاعل « الاخير » يبقى عرضة ، بصفته موضعاً ، للتموضع من جديد . هذا التموضع - من - جديد إما أن يبقى

يدور في حلقة مفرغة او أن يمتد في تراجع لا نهائي . أمَّ أنَّ المحرِّك غير المتحرِّك عند ارسطو قد اصبح بين يدي هوسرل مُوضِعاً لا يتموضع ؟ لكنه ، على لسان هوسرل ، يتموضع . وهو ذاته من يموضع ذاته . هذا المموضع لذاته قد أحدث ، بوعي منه او بدون وعي ، شقاً لا متناهياً في ذاته . فكلَّما مُوضَع ذاته مرة انشق الأنا المموضع عن الأنا المموضع واصبح عرضة لموضعة ذاتية من جديد .

هـذا الكلام يصح إيضاً على صعيد التعليق . فهل هناك معلِّق لا يُعَلَّق ؟ هـل بامكـان الأنَّا أَن يُعلِّق طبقةً من طبقات ذاتـه الواحـُــــة دون ان يُحدث شُرْخاً في هوِّية ذاته ؟ واذا قيل أن الأنا يعلُق من ذاته ما ليس من صلب هوِّيتها فيخرج ، من خلال هـذا التعليق الاخير ، من العـالم ولا يعود يتضمَّن ، إذ ذاك ، ما ينبغي ، بل ما يمكن تعليقه ـ إذا قيـل هذا ، وهـو ، على الارجح ما سيقال ، فإننا نسأل ثانية : ماذا يمنع هذا الأنا ، رغم كل ما قيل عن نقاوته وخلوصه ، من « تعليق » إنَّيَّته « الحَتمنطقيـة » ــ إنما هـذه المرة تعليقها على خشبة ؟ وإذا لم يكن الانتحار ، من ثم ، ممتنعاً عليه فيما معنى طابع اللاعالمية الذي يُدُّعى أنه يتميـز به ؟ أليس يكمن في امكـانية الانتحـار مؤشر واضح إلى عالمية الأنا ـ مهم خَلُصَ وتنقَّى ،ومهماتوحدَّت ، بالنهاية ، هوِّيته ؟ لماذا يصرُّ هوسرل على البحث عن حرية الأنا وامكانية فاعليته خارج نطاق عالميته ؟ هل لموت الأنا ، في نظره ، ابعاد لا عالمية ؟ بـل هل تبقى لـه هوّية وحدويّة خالصة تنتظر ، في اللازمكان ، رجوعه « الشاطر » (والمشطور) بعد انجرافه العالميّ مع انفعال ، او وقوعه الزمكانيّ في قلق ، او سقوطه الطبيعيّ في جنون ؟ هل يتسم الفعل الحرّ ، منذ البداية ، بهوّية وحدويّة ونقطويّة اختراقيّة ؟ ام أنّ عليه ، بالحبري ، التوصّل اليها اولًا ، متخطياً ، بذلك ، قسمته ومتغلباً على لا نقطويَّتـه ولا بؤريَّته ؟ هـل هو حـرٌّ منذ البداية ام أنَّ عليه أن يتحرّر اولاً ويكتسب حريته بعرق جبينه وضمن اطار عالميته ؟ هل الحرية سلعة تستورد إلى هذا العالم من اللا عالم ؟ ام انها ، بالحري ، قيمة تُنتج في هذا العالم ، وذلك بغية سدّ حاجات عالمية بالذات ؟ إننا نرى أن اصرار هوسرل على تمييز الأنا بطابع لا عالمي يخفي وراءه فرضيات مُضْمَرة هي ابعد ما تكون عن بداهة العيان وحتمنطقية الرؤية . واذا كان يبحث عن فاعل اول لافعال «عالم الحياة » والذاتية الترانسندنتالية فإن هذا الفاعل لا بد له وأن يخضع للمبدء الفنومنولوجي الاول ويتسم بطابع الظهور العِياني . أما أن يبقى هذا الأنا الفاعل مغلفاً بغلالة ضمارية فإن من شأن ذلك أن يمنع عنه الاتسام بطابع المنبعية الأولى ، وذلك بقدر ما أنّ المنبع والاصل ، كما يقول هيغل (٩٣) إنْ هما إلا النحو الاول والاكثر مباشرة لظهور الشيء (٩٤) .

Hegel, Enzyklopaedie der Philosophischen Wissenschaften, Felix Meiner راجنع (۹۳) verlag, 1969, P. 325.

⁽٩٤) راجع ىشأن طرح هذه المسألة ، ابما في منظورَ آخر ، الفصل النالث من كتابنا « وعي الوعي ، او الحكم المسبق والمسألة التربويـة . معهد الانمـاء العربي ، بيــروت ١٩٨٣ ، خصوصـــاً الفقرة ٥٦ .

الفصل الرابع

معنى العني في قصدية هوسر ل

- 1 -

في علمنا ان الالمان كانوا أول من جعل من « الوعي » مسألة فلسفية . وأولهم كان كريستيان فولف (١٦٧٩ ـ ١٧٥٤) في كتـاب ذي عنوان مـطوَّل صدر في فرانكفورت ولايبتزغ عام١٧٣٨(١) .

في هذا الكتاب يفهم فولف الوعي (Bewusstsein) بصفته تمثلاً (Vorstellen) . اما التمثّل فيفهمه كتفريق Unterscheiden وتعليق Beziehen بين كثرة معيَّنة من الموضوعات ، أو بين ما هو على حد تعبيره الخاص ـ كثرويِّ في الزمن eines mannigfaltigen in der Zeit .

إذا فالوعي عند فولف تمثل ، وبذلك يظهر « التمثل » في اول تعريف للوعي وضعه فيلسوف غربي . ويلاحظ فلهلم ياكوبـز في معرض تعليقه على فولف ان تحديده للوعي كتمثل بقي ملازماً لمختلف نظريات الوعي منذ ذلك الحين حتى يومنا الحاضر ، إذ يُفهم الوعي عموماً كتمثل للموضوعات(٢) .

Wolff, Christian, Vernuenstige Gedanken von Gott, der Welt, und der seele (1) des Menschen, Auch von allen Dingen ueberhaupt, Den liebhabern der Wahrheit mitgeteilt frankfurt und leipzig, 1738.

Jacobs, W., Bewusstsein. in: Handbuch der philosophischen Grundbegriffe, Bd. I, (Y) Mucnchen 1973, P.233

في التعريف اعلاه نلاحظ ان فولف فهم الوعي منذ البداية متسماً ماهوياً بطابع حركي : لا لأنه فهم الوعي كتمثل - فالتمثل لا يعني بالضرورة شيئاً معيناً بالنسبة إلى حركية الوعي أو سكونيته ، حتى ولو كان تمثلاً لما هو متحرك وحركي ، اذ المرآة مثلاً (الساكنة طبعاً) من شانها أيضاً ان تعكس التحرك والحركة - بل لأنه فهم التمثل ذاته كفعل في الزمن ، اي لأنه فهمه كتفريق وتعليق بين ما هو كثروي (كثرة الموضوعات وكثرة الجوانب في الموضوع الواحد) في الزمن . إن من شأن هذا أن يؤكد لنا أن فولف فهم التمثل ، وبالتالي ، الوعى ذاته كفعل ديناميكي .

كل هذا في حين ان كلمة «وعي» في الالمانية (Bewusstsein) لا توحي بحركية الوعي او فاعليته المعهودة (٣) . فلو اردنا ان ننقل معناها الحرفي إلى العربية لقلنا : «كينونة مُوعَاة» أو ما يقارب ذلك . هذان اللفظان ، كينونة مُوعًاة » لا يتسم اي منها على نحو ضروري بطابع الفعل والحركة : فالكينونة لا تعني بالضرورة اية حركة أو أي فعل لأنها قد تعني حالة انفعالية أو وضعاً ساكناً . كما ان «مُوعًاة » تتسم بدورها بطابع انفعالي ونسميها في العربية ، ومن جهة نظر لغوية صرفاً ، اسم مفعول . من هنا ، بالتالي ، استحالة القول الحرفي في الالمانية : انا أعي «أ» (بما في هذا القول من حركة وفعل وبما في هذه الحركة وهذا الفعل من «تعدي» ومباشرة بالنسبة إلى علاقته بمفعوله) . في مثل هذه الحال على ان اقول : انا مُوعًى له «أ» ، او علاقته بمفعوله) . في مثل هذه الحال على ان اقول : انا مُوعًى له «أ» ، او في علاقة اسم المفعول به «أ» من خلال حرف الجرك) .

⁽٣) وهي ليست لفطة فلسفية الأصل ، إذ ان فولف تناولها من لغة الاستعمال العادي .

⁽٤) عكس ذلك ، كما لاحظنا اعلاه ، بالنسبة إلى كلمة « وعي » في اللغة العربية , فبالرغم من ان هده الكلمة مستمدة اصلاً من لغة التجربة الحسية بمعنى الاحتواء والحفظ (مما قد يوحي بالانفعال والمسكون) نستطيع القول الها ، كلمة وعي ، تفوق رديفتها الالمانية فعلية وحركبة . فهي - على الاقل لـ ليست اسم مفعول (كما في الالمانية) وليست « اسماً مجسرداً (كما في الانكليوية (كما في الانكليوية (كما في الانكليوية على بين مصدر فعل ويمكن استعمالها ايضاً كفعل متعدد يقصد مفعوله ويعنيه على بحو مباشر (وعى ويعي الشيء وعياً) .

لكن فهم الفعل من خلال التفريق والتعليق ليس من شأنه ان يستنفد فاعلية الوعي وحركيته. بل ان التفريق والتعليق ـ وواضح انها لا يسميان نفس الفعل الواحد، بل يسميان فعلين مختلفين ـ لا بد وان يجتمعا في اشتراكها الواحد في مقومات ماهوية تعكس لنا فاعلية الوعي وتجعل كلا التفريق والتعليق فعلاً واعباً أو فعلاً من افعال الوعي، مما يثير، بالتالي، تساؤ لات ومسائل جديدة عدة بهذا الخصوص.

ولعل آخر البارزين في سلسلة من حاولوا استجلاء هذه المقومات الماهوية لفاعلية الوعي كان ادموند هوسرل الذي عاش عبر طية القرن التاسع عشر وخلال الثلث الأول من القرن العشرين .

لقد رأى هوسرل بدوره ان الوعي فعل في الزمن وان هذا الفعل ، في جوهره ومها اختلفت انحاؤه وانماطه ، هو فعل يعني شيئاً (intentio) . هذا العني (المسمى عموماً بالقصد) هو العنوان الاكبر لافعال الوعي بحيث تندرج تحته جميع هذه الأفعال على اختلافها ـ بما فيها من تفريق وتعليق . في هذا العني بالذات يُحقِّق الوعي ذروة حركيته وتعلَّقه الماهوي بالأشياء : تفوقُّه الذاتي أو تعاليه ، بل قل تعديه (٥) .

إذاً فالوعي عند هوسرل يعود ، في النهاية ، فعلاً واحداً هو فعل النحو العني . هذا الفعل له انحاء كثيرة ومختلفة كل منها يعني معنيه على النحو الخاص به . فالادراك ، مثلاً ، يعني مُلْرَكَه على نحوه الادراكي الخاص ، والتوقع يعني مُتنوقَعه على نحوه التذكري الخاص ، والتوقع يعني مُتنوقَعه على نحوه التذكري الخاص ، والتوقع يعني مُتنوقعي على نحوه التذكري الخاص ، والتوقع يعني مُتنوقعي الخاص والخ . . . من خلال ذلك كله يبقى واقع وعيوي

⁽٥) راجع بشأن ماهية فعل العني كتابي هوسرل١) تأملات ديكارتية (هـوسرليـانا المجلد الأول)٢) ازمة العلوم الاوروبية والمومولوجيا التراسنديتالية (هوسرليانا المجلد السادس) . راجع ايضاً Szılazı, W , Einfuhrung in die phaenomenologie Edmund Husserls. بهـذا الشــأن . Niemeyer Verlag, Tuebingen, 1959

واحد لا يتغير : كل فعل من افعال الوعي هـو فعل من افعـال العني ، وكل فعل من افعال العني هو فعل من افعال الوعي(١) .

ـ ٣ ـ

أَنَّ الوعي دائماً يعني أو يقصد شيئاً ، فهذا لم يكن اكتشافاً هوسرلياً . وإذا كان هوسرل يرد هذا الاكتشاف إلى معلمه في فينًا فرانز برنتانو فان جذور هذا الاكتشاف تعود إلى عصور غابرة(٧) لم يبق العرب ذاتهم في منأى عنها .

ففي حوار «خارميدس »(^) يقول افلاطون مثلًا ان السمع يسمع بالضرورة اصواتاً ، كما ان الحس لا يحس ذاته صرفاً بل يحس بالضرورة موضوعات معينة . كذلك فلا توجد رغبة ترغب في ذاتها دون سائر الملذات ، ولا توجد امنية لا ترغب الخير بل ذاتها . وليس من حب يحب ذاته دون الموضوعات الجميلة . كل هذا يعود ، عند افلاطون ، إلى اعتقاده الراسخ بانه من المحال احياناً ومما يصعب تصديقه احياناً اخرى ، ان يفضي تعلّق الشيء بذاته إلى أي تعين من تعينات هذا الشيء (٩) .

وأرسطو قبال ذلك أيضاً ، انما بطريقته الخاصة (١١٠) . فالادراك الحسي ، بالنسبة اليه ، ليس ابداً ادراكاً لذاته (الادراك الحسي لا يدرك ذاته) ، بل هو ادراك لغيره (ادراك لشيء يتعداه) ، بحيث ينبغي ان يكون -

⁽٦) بذلك يتحذ هوسرل مشكاته الخاصة في هيكل القرن التاسع عشر حيث اجمع ممكِّرو ذلك العصر على تناول قربان الاحادية وردِّ كثرة الموحودات الى مبدأ تفسيري واحد ليعيدوا ضغط الكون في قمقمه الأول الواحد . من هنا طهور « الايات » (١sms-) المتعددة وغزو التفكير الايديولوجي لا للفلسفة وحسب ، مل للعلوم المحتلفة . يتبهد على ذلك طهور السلكجية (Psychologism) والبيلجية والسسلحية والاوكوبومية والسكسولوحية والخ . . .

 ⁽٧) راجع كتاب هوسرل « تأملات ديكارتية ، ص ٧٩ في الأصل الالماني وراجع ما كته برنتانو
 في كتابه « علم النفس من الموقف / التجربي » ١٨٧٤ ، وما احتفظ به لاحقا من هذا
 الكتاب (واعاد النظر فيه) في كتابه « حول تصنيف الطاهرات البسيكولوجية » (١٩١١)

⁽٩) مفس المرجع (٩) المتافيزياء (١٠) المتافيزياء (١٠) المتافيزياء

الموصوع منقدماً على الادراك . فالشيء الذي يتحرك هو أيضاً متقدم ، بطبيعته ، على ما يتحرك مهذا الشيء ، وذلك بالرغم من العلاقة التضايفية القائمة بيهها . وفي مكان آحر يقول ارسطو ال المعرفة والادراك الحسي والرأي والتفكير - ال هذه جميعها تتحذ شيئاً آخر عيرها كموضوع لها ، ولا يكون تعلّقها بذاتها الا على نحو جانبي (١١) .

- ٤ -

وفي العصور الوسطى اعتبر المدرسيون العني أو القصد علاقة تربط المدرك بالمدرك بالمدرك ، أو بشيء ما اطلاقاً . ولقد فرّقوا بهذا الصدد بين العني الأول (Prima intentio) او العني الماشر (intentio directa) من جهة ، وهو ادراك الأشياء الفردية في الترابط الطبيعي للأشياء ، وبين العني الثاني الدراك الأشياء الفردية في الترابط الطبيعي للأشياء ، وبين العني الثاني التأملي (Secunda intentio) من جهة اخرى ، وهو ادراك العام من المفاهيم والبني النصورية ، أو التأمل بخاصيًات التفكير كفعل تجريدي وتسلسلي (١٢) .

_ 0 _

أما فرانز برنتانو فلم يكن بعيداً عن تفكير المدرسيَّين أو السكولاستيس. فلقد كان ، وهو الكاهر الكاثوليكي ، متمرساً في الفكر السكولاستي وباحتاً ، من جهة اخرى ، في فكر ارسطو . وبالمقابل فلقد كان قريباً كل القرب من الفكر التجريبي الانكليزي فعرف هيوم عن كثب ومال إليه .

اعتىر برنتانو ان الطابع المميىز للظاهرات النفسية هو كونها «تسير إلى موضوع» أو «تتعلق بمضمون » . فالظاهرة النفسية ليست ، في نظره ، كما ظنها ابناء القرنين السابع عشر والثامن عشر من عقلنِيَّين وتجريبيير « فكرة »

⁽١١) نفس المرجع 35 h 1074 .

Muck, O, Verstand in Handbuch der philo-: ومن احل تفاصيل أو في :-ophischen Grundbegriffe, Bd. VI, P.1619

أو « تمشلاً » (idea) ، أو مجرد مضمون ذهني موضوعي ، بل هي فعل من شأنه ، بل من صلب جوهره ، الاشارة الى موضوعه أو التعلق بمضمونه . اما هذا فوجه آخر للقول ان الظاهرة النفسية فعل يعني موضوعه أو يقصده .

وعندما تخلى برنتانو لاحقاً عن استعمال لفظة قصد او عني (intentio) ، وكان قد اعتبر موضوع الظاهرة النفسية (موضوع الفعل) متميزاً بما اسماه السكولاستيون « الوجود القصدي أو الوجود في القصد (Intentional inexistence) ظل هوسرل ، تلميذه ، متمسكاً بلفظة القصد (intentio) ويحاول الارتقاء بالقصدية من الصعيد البسيكولوجي الصرف إلى مشارف الفلسفة الفنومنولوجية الترانسندنتالية التي اصبح من شأنها ، في ما بعد ، ان طبعت القرن العشرين بروحية منهجيتها(١٣) .

-7-

فلنسأل الآن عن معنى القصدية عند هوسول . لنسأل ، بكلمات اخرى ، عن معنى العنى عنده .

إن قصد الشيء او عنيه هو التوجه اليه . هكذا في العربية وكذلك في اللاتينية (intentio) ، إنَّ مفهوم برنتانو للظاهرات النفسية ، كما المحنا اليه اعلاه ، يندرج تحت هذا المعنى . والظاهرة النفسية ، التي تشير عند برنتانو ماهوياً إلى موضوع وتتعلق على نحو ضروري بمضمون ، يسميها هوسرل ، بصفتها كذلك ، فعلاً (Akt) . والفعل دائماً فعل لشيء . فالادراك ، كما يقول هوسرل ، هو ادراك لشيء ، والتذكر هو تذكر لشيء ، والتوقع هو توقع لشيء ، والحكم هو الحكم بشيء ، وهلم جراً بالنسبة لكل افعال الوعي . كل هذه الأفعال مسالك ولكل هذه المسالك اتجاهات . بذلك يتسم

⁽١٣) راحع مشأن علاقة هوسرل نقصـدية بـرنتانـو « تأمـلات ديكارتيـة » ص ، ٧٩ و« ازمة العلوم الأوروبية والفومنولوجيا التراسندىتالي » ص ، ٧٣٥ ـ ٢٣٧ .

الوعي ، عند هوسرل ، بطابع حركي توجهي يذكر ببرنتانو ويشير ـ ولـو من بعيد ـ إلى فولف

_ ٧ _

إن فعل الادراك ، مثلاً ، يعرب لنا عن ذاته ، من خلال الوصف ، كذي طابع قصدي ، بل يعرب لنا عن هدا الطابع بصفنه مبيًّا في بنية هذا الفعل . من هنا ان قصدية الادراك ، او عيويته ، لا تعني توجهه الى شيء كأنه يُلحق به الحاقاً من الخارح كشيء يمكن الاستغماء عنه دون التفريط بادراكية فعل الادراك . إن الادراك ، ماهوياً ، ادراك لشيء ، وذلك بصرف النظر عن نحو كينونة هدا الشيء وهكدا بالنسبة لسائر افعال الوعي : كلها عني معين لشيء معين ، كل منها يقصد شيئاً خاصاً به ، ولا يكول ما هو إلا بقدر قصده لسيئه وعنيه اياه على النحو الخاص به حصراً كادراك ، أو كتوقع ، أو كحب ، أو ككراهية وهلم عرا .

على هذا الصعيد الوصفي صرفاً ينتفي الكلام عن خارج الوعي وعن داخله ، عن بطون الوعي ومفارقته . وبذلك تتوارى مسألة العبور بين الذات والموضوع . ولا يقلل من اهمية هذا الصعيد كونه ما يزال صعيد بنية فارغة . المهم ، بادىء ذي بدء ، هو الكتف الوصفي عن نيسة فعل الوعي . الذي يتبدّى ، اذ ذاك ، كفعل يتوجه دائماً لشيء : حتى في الهلوسة وسائر انماط الوهم والتوهم . بالتالي فان المهمة التالية للوصف الفنومسولوجي تكمن في الكشف عن التلازم أو التضايف بين فعل العني وشبئه المعني بحيت يتبدّى النحو الكينوني الخاص بهذا الشيء ملازماً على الدوام لنحو عنيه ، كها يتبدّى الفروقات بين مختلف انحاء الكينونة الخاصة بالشيء المعني ملازمة للفروقات المميزة لمختلف انحاء فعل العني والوعى .

إن الجديد في مفهوم هوسرل للقصدية هو ابرازه للوحدة العضوية التي

تشد الفعل ماهوياً إلى سيئه ، وذلك من خلال التركيز على سينت الشيء في فعل عَنْيه . فكأن شيء الفعل هو من انتاج الفعل بالذات ومن ابداعه بحيث يفهم الحفظ مقوماً ماهوياً من عمل الابتاج والابداع فلا يكون الفعل بدون شيئه ولا يكون ، او يبقى ، الشيء بدون فعل عَنْيه . من هنا ان « القصد» ليس علاقة تربط بين قوامين مستقلين على نحو خارجي ، ولا القصدية تبقى ، من هذا المطلق ، علاقة بين ذات مستقلة وموصوع خارجي . ان هوسرل يرفض تعريف ديكارت للوعي كتفكير لأن هذا التعريف ليس من شأنه ، كما هو ، ان يُبرز وحدة التفكير والمفكّر فيه . اما الوحدة العضوية بين التفكير والمذكّر فيه ، اما الوحدة العضوية بين التفكير والمذكّر فيه ، القصدية .

- A -

من جهة أخرى فإذا كان العني ، كما سبق القول ، حركة تـوجُّهية في الفعل فان هذه الحركة لا تخلو مما يمكن لنـا تسميته طـابعاً خـروجيًّا . إذ ذاك فالوعى يتميز بحركة خروجية أو تخارجية يكمن اساسها في طابعه القصدي التوجهي بحيث يصبح بالامكان اعتبار امكانية التمييز بين داخل وخارج اطلاقاً ، أو بين بطون وفروق ، أو بين ذات وموضوع ، مجرد ثمرة من اثمــار قصدية الوعى . من هنا تعالى الوعى ، من خلال طابعه القصدي ، موق هذه الفروقات والمقابلات: لأنه هو اساسها الأول . إذ ذاك يتبدّى لنا الوعى مفارقة ذاتية وتعالياً داتياً بدون نهاية . فهو دائهاً في ذاته ولذاته ، وهو دائهاً مع الأشياء وبينها . هذه المفارقة _ في _ المباطنة ، كما يمكننا الآن تسميتها ، هي الوجه الآخر لفاعلية الوعي ولكونه دائــةً فعلًّا لشيء : ادراكــةً لشيء ، حكماً بشيء ، تـوقعـاً لسّيء ، تـذكـراً لشيء ، حبـا لشيء والـخ . . . لكن حتى يكتمل فهمنا لحقيقة هذا الفعل علينا ان نفهم شيء الفعل كموضوع وان نفهم ، بالتالي ، ماذا يقصد هوسرل بكلمة «موضوع» . إذ ذاك يتوجب علينا التركيز غلى الحكم ، لا لأن قصديته تتفوَّق على قصدية سائر افعال الوعي ، بل لأن هوسرل يفهم القصدية ، بالدرجة الأولى ، الأساس الأعمق لامكانية المعرفة والعلم ، ويفهم الفنومنولوجيا عموماً كعملية هذا التأسيس . ليس الموصوع ، عند هوسرل ، كرة ترشق على الواح الحواس رشقاً ، ولا الادراك لملمة لاصداء مبعشرة تخلِّفها طجـطجات الأشياء على شكات الدوعي . إن سذاجة الانطباعيين من التجريبين وغيرهم لا تجد لها بين متكآت الفيومنولوجيا الترانسندنتالية مسنداً . حتى ترانسندنتالية كانط النقدية ما تزال يعـوزها الننقي من ادران التسكلج ، اذ انها في نهاية المطاف ، وفي نظر هوسرل ، سكلجية ترانستدنتالية .

والخطأ ، كل الخطأ ، يكمن اصلًا في سوء فهم موضوعية الموضوع بمعزل عن الذات الواضعة .

فهناك « الموضوع » بصفته ترجمة لكلمة Objekt . إن هوسرل يقصر استعمال هذه الكلمة على تسمية موضوعات التجربة العادية الساذجة _ كها يسميها _ التي تواجهنا في ما يدعوه هوسرل الموقف الطبيعي : بما فيها موضوعات العلوم المألوفة لدى الجميع على اختلاف انواعها واصنافها .

أما في الموقف المقابل للموقف الطبيعي ، في الموقف الترانسندنتالي ، كما يسميه هوسرل ، تعود الموضوعات ، من خلال التأمل ، إلى تعلقها بالوعي ، ويصبح « الموضوع » ، بالتالي ، ترجمة لكلمة Gegenstand بحيث تؤخذ هذه الكلمة الألمانية بمعناها الحرفي ، اي « الوقوف المقابل » أو « الوقوف في قبالة الوعي » . ولقد سبق لنا أحياناً ، ان عرَّ بناه « أُوضوعاً » .

لكن التعلق بالوعي ، وهو يحول الـ Objekt إلى Gegenstand ، يجعل من الـ Gegenstand موضوعاً أو أوضوعاً معنوياً يسميه هوسرل Sachverhalt . هذا الـ Sacherhalt هو أوضوع الوعي ، او أوضوع فعل العني ، من حيث هو ، هذا الأوضوع ، متعين معنوي وتعين معنوي . بكلمات اخرى : إنَّ الـ Sachverhalt هو أوضوع العني من حيث أنه كذلك ، متعين على نحو معنوي معين) أو من حيث كونه كذلك : كون ـ الشيء حكذا (So-Scin). ومن حيث هو كذلك ، أو من حيث أنه متعين على نحو معنوي

فالأوضوع ، كما سبق ال سميناه ، « أنّية »(۱۱) . وهو إذ ذاك أُوضوع قصدي أو معنوي يسميه هوسرل ، تضايفاً نواطياً ـ نماطياً noetisch (noetisch Korrelation) .

- 1 • -

بذلك يتوجب علينا التدقيق ، إلى مدى ابعد ، في ماهية موضوع الادراك . إن موضوع الادراك ليس ، مثلاً ، هذه الطاولة امامي إلا بقدر ما تكون هذه الطاولة موضوع حكم أو قضية . إذ ذاك يتخذ موضوع الادراك ابعاداً معنوية جديدة ترتقي به باتجاه ما يفوق طابعه الحسي الصرف فلا تعود هذه الطاولة امامي موضوعاً للادراك إلا بقدر تعينها المعنوي « المقولي » من خلال الحكم الادراكي أنها كذا وكذا .

إلا أن الموضوع ، إذا فُهم كتعين معنوي أنه كذا وكذا ، اي إذا فُهم بصفته أنية الحكم ، فلا بدَّ له من ان يفقد طابعه الحسي الصرف ، ولا بدّ له ، بالتالي ، من ان يتسع لاحتواء مضامين معنوية مختلفة الى جانب طابعه

الأمر ، وينقلها البعص الآحر كحال الاشياء التي تصعب ترحمتها فبعضهم يعربها كواقع الأمر ، وينقلها البعص الآحر كحال الاشياء لكن ادا كانت هذه الكلمة تعني « أنّ ـ الشيء كلك So-ven أو تعينُ الشيء على بحو معين ، أو الكينونة على بحو معين فلمادا لا يعربها كلمة « أنّية » ؟ إدا كانت الإية اتبات وقوع الموجود العيبي فلماذا لا يكون التعبي المعوي والكيونة المعوية « أنّية » ؟ اننا لا برى ما يمع ذلك ـ حتى في خطر الحلط بين الإنّية والأنّية ، أو حتى و حطر الحلط بين الأنية والماهية فإدا كانت الإية تشير الى وجود الشيء أو إلى فعل اتبات تحقق هذا الموجود عينياً فإن الأبنية تسير إلى كينونة الشيء من حيث هو تعينُ معنوي أو من حيث انه ـ كذلك . على أن لا يحلط بين الأبية على أنها كل تعين للموجود اطلاقاً وبين الماهية بصفتها لا تتسمل إلا الأبيات المصرورية لعبارية تفكير الموجود . أضافة الى ذلك فلا بدُ هنا من الأشارة الى أن مفهوم الموضوع كأنية (Sachverhalt) ليس مفهوماً ترانسدنالياً صرفاً ، إذ أن هوسرل أن مفهوم الموضوع كأنية المنومنولوجية وحاصة بوجه المسكلحين وكنات تلك المرحلة الموضوع سوى أنه حاول احكام ربطه في فاعلية الدات الترابسدنالية لم يغيرً شيئاً في هذا المهوم للموضوع سوى أنه حاول احكام ربطه في فاعلية الدات الترابسدنالية .

⁽¹⁰⁾ لقد سبق لما شرح بعص حوانب هذا التضايف النماطي - البواطي في الفصل الثاني راجع ستكل حاص الفقرة 17 من ذلك المحت ومنها فصاعداً .

الحسي ، بل في اساسه وكشرط ضروري لمعنويته بالذات . اما هذا فمن شأنه ان يوسع مفهوم المقوليّ بحيث يصبح بإمكانه احتواء مضامين حسية . بذلك يتم ردم الهوة بين مقولية الادراك وحسية الموضوع ، أو بين ادراكية الشكل ولا ادراكية المضمون ـ كما عند كانط ـ بحيث « يَتَمَوْقل » الموصوع داته و « يَتَمَعْين » الادراك فبشترك الموصوع ، بموصفه أوضوعاً ، في بنية الادراك ويطابق الادراك بنية الأوضوع . اما هذا فوجه آحر للقول ان ما المدرك ويطابق الفبلية لم يعد قوى كابطية في الوعي الخالص ، بل اصبح يسم بلى معنوية ومقولية اقتحمت موضوعية الموضوع وباتت مل صلت تحريبته العيانية .

ليست الأنية ، أو الأوضوع القصدي ، إذا ، نلك الطاولة « المتكتلة » امامي . ولا قصدي إياها ، او عيي لها ، هو العبور مني اليها . ولئن كانت تلك الطاولة كنلة امامي ، فليست كتلنها ما استطيع اعتباره أوضوعاً قصدياً لوعيي او لفعل ادراكي الحسي أو لفعل عنيها على نحو الادراك الحسي . إن الأوضوع القصدي لهذا الادراك هو « تكتلها » ، أو كونها كتلوية ، أو تعينها على نحو كتلوي . عما في هذا التعبن المعنوي من بني معنوية عامة يحاول هوسرل ابرازها وعنونتها في « الابحاث المنطقية » . إن الموضوع القصدي هو تلك الطاولة من حيث هي كينونة متعينة في افعال وعيي ، اې من حيث انها معطاة في هذه الأفعال كظاهرة نياطية هي الوجه الآخر الموضوعي لنحو عنيها النواطي في فاعلية الوعي .

هذا التعين المعنوي ، هذا « الانعطاء » في الوعي ، بـل هذه الأنّية ، هي ، كما قلنا ، الجانب النماطي للأوضوع . إنها الأوضوع القصدي (intentionaler Sinn) ، أو المعنى القصدي (intentionaler Sinn) ، أو المعنى الأوضوعي (gegenstaendlicher Sinn) . اما هذا الجانب النماطي

Husserl, E., Cartesianische Meditationen (husserliana, Bd I) Martinus Nijhoff, (17) den haag, 1963, P79--80

,

لتجربة الوعي فيتضايف ، عند هوسول ، إلى جانسه البواطي . فالتعينُ في الوعي تعينًا نِماطيًّا موضوعياً ليس حبراً لا مصدر له ، سل الحانب الآخر ، على صعيد مفعولية الأوصوع ، لععل التعيين كما يأتي على صعيد فاعلية الوعي فالمتعين نِماطياً في الإدراك يعينه يواط الادراك ، والمتعين نِماطياً في التوقع في التدكر (كمتدكر) يعينه يواط الندكر ، والمتعين بِماطياً في التوقع (كمتوقع) يعينه نِواط التوقع ، وإلى ما هنالك من الأوصوعات النماطية المتعينة كدلك في افعال نِواطية متضايفة اليها . هذه الأفعال يسميها هوسول الانحاء المختلفة للوعي (Bewusstscinsweisen)(١٧).

إلى ذلك فإن المماط (الموضوع المدرَك، كمدرَك ، والمتدكَّر كمتذكَّر ، والمتدكَّر كمتذكَّر ، والمتوقَّع . .) يُعنَى في حهات مختلفة ، منها ما يعود إلى الكينونة (Seinsmodi) كاليقين والضرورة والامكانية والاحتمال والوقوع ، ومنها ما يعود الى الزمن كالحاضر والماضى والمستقبل (١٨) .

(1A)

⁽۱۷) إلى دلك عال هوسرل يميّر ، بالسبة الى ادراك الموصوع ، يين عدة انواع من العني ، فهماك العني على بحدو الادراك التجسيدي (leibhalt Wahrnehmen) ، وهساك العني يمعى التمشل (Voistellen) وهساك العني المارغ (Leermenen) . كل هذه الأنواع العيوية تشترك في كوما عبياً ل « الشيء - داته (۱۹۵۱ه العني المارغ (۱۹۵۱ه من حيث يمط حصور هذا الشيء . فعندما اقد امام هيكل باحوس في بعلبك واعايمه كها اراه منتصباً امامي فاني اعبه عبياً تجسيدياً هو الوحه الأخر لادراكي الحسي له ذاته وعدما افكر الأن بهذا الهيكل احدي أتمتله هو داته لكبي لا اعيم على بعو تحسيدي . ليس تمثلي إياه ادراكاً له داته في عط الحصور « المجسّد » من ها الله العني التجسيدي يفوق التمثل وسائر ابحاء العني نقدر ما هو يتحه نحو حصور ممير ، حصور حي يمير الموضوع كممط « انعطائه » . اما العني العارع فيمكنا تعربه بالمضمار ، وهو ، رغم امكانية عبيد للتنيء بداته ، يخلو من العيان والتمثيل العياني . هنذا النوع الصماري من العني يشكل القسم الأكثر من حياة الوعي العادية ، أو من الحياة اليومية . ابنا بعني الاشياء المتداولة شكيل مناشر وسيط ، لكننا نستعني ، بدلك ، عن تمتلها عيانياً - فصلاً عن ادراكها تحسيدياً وعائباً ما سيلاري ، المرحع المدكور

هذا التضايف النواطي ـ الىماطي في قصديه الوعي هو عنوان مباطنة ومفارقة بآن : مباطنه له على حدٍ سوىً ، أو مباطنة النماط في النواط ومفارقته له بآن .

في هذا السياق ، بالنسبة إلى مباطنة الموضوع القصدي في فعل الوعي ، يقول هوسرل : «إن وجود العالم ، وبالتالي وجود هذا النرد هنا هو وجود محصور بين هلالين بجوجب عملية التعليق . لكن النرد الظاهر يبقى هو ذاته مباطناً في تيار الوعي على نحو وصفي . كما تباطن فيه (في تيار الوعي) على نحو وصفي ايضاً خاصيه «الواحد الهويّ » . هذه المباطنة في الموعي هي نوع فريد من الكينونة فيه . فهي لا تكون فيه كأحد مقوماته الواقعة هي نوع فريد من الكينونة فيه . فهي لا تكون فيه كأحد مقوماته الواقعة (reell) ، بل المتمثّلة (ideel) فيه كموضوع قصدي ، كشيء ظاهر ، أو ما يعادل ذلك : كمعناه الأوضوعي (gegenstaendlicher Sinn) . إن أوصوع الوعي الذي يبقى هوًياً (مع داته) خلال تيار التجربة المعيوشة لا يدخل الوعي من الخارج ، بل يكون متصمّناً فيه كمعنى . وهذا يعني انه متضمّن الوعي من الخارج ، بل يكون متصمّناً فيه كمعنى . وهذا يعني انه متضمّن فيه كانتاج (انحاز) قصدي من تركيب الوعي «(١٩) .

صحيح ، إذاً ، أنَّ للعالم ، وبالتالي ، لهذا النرد وجوداً مفارقاً للوعي ، وجوداً يبقى بالضرورة مفارقاً للوعي . لكن ذلك ، كما نقرا اعلاه ، لا يغير شيئاً في ان النرد كأوضوع قصدي لا يدخل الوعي من الخارج وان حياة الوعي في بنيتها النواطية ـ النماطية هي ما يتقوَّم فيه كل مفارق للوعي . إن النرد ، إذاً . يتقوَّم ، بصفته موضوعاً مفارقاً ، في بطون الوعي ، ويتقوّم فيه على نحو وصفي بحيث لا يكون ظهوره لنا من خلال الستنتاجنا اياه او تحديدنا المعياري (المفارق) لانحاء ظهوره . إنه بظهر لنا

١٩١) راحع نفس المصدر اعلاه ، ص ٨٠

م خلال الوصف الفنومنولـوحي على انه أوضـوع تركيبي يتـركب نِواطيـاً ــ نماطياً في افعال الوعي وكانحار قصدي لفاعليته .

من هنا أن الوصف الفنومنولوحي التراسندنتالي هو الوحه الآخر لفض مضمون التجربة القصدي أو العبيوي ولنشر آماق هده التحربة وامكاناتها البطونية ودلك على صعيد ذاتي وصعيد بينذاتي ، على صعيد زمني وصعيد خارجي عالمي . وحده هذا الكشف والشر ما يوضح لنا « واقعية » العالم (كيبوننه واقعا) ومفارقته للوعي ، وهو وحده ما يبرر ، بالتالي ، هذا الواقع وهذه المفارقة بصعتهما مفارقة _ في _ المباطبة ، أو تحويب فروقيين لظهور الموصوع ، عبى انه أوضوع قصدي ، في بطون الموعي . وحدها الدات المراسدت الية . وقد رُدت من خلال التعليق والرد إلى دائرة الكيبونة المعنوية ، ما يُنحز لنا تركيب الأوضوع الظاهر فإذا بهذا الأوضوع التركيبي القصدي لا يمكن فكه عنها . إنها ، هذه الذات المسردودة ترانسد بتاليا ومعنويا ، الأساس الأعمق لتقوم الكينونة والمعنى _ بما فيه المعاني المختلفة للكينونة والانحاء المحتلفة لكينونة المعنى _ بما فيه المعاني المختلفة للكينونة والانحاء المحتلفة لكينونة المعنى _ بما فيه المعاني المختلفة للكينونة والانحاء المحتلفة لكينونة المعنى _ بما فيه المعاني المختلفة للكينونة والانحاء المحتلفة لكينونة المعنى _ بما فيه المعاني المختلفة للكينونة والانحاء المحتلفة لكينونة المعنى _ بما فيه المعاني المختلفة الكينونة والانحاء المحتلفة لكينونة المعنى _ بما فيه المعاني المختلفة الكينونة والانحاء المحتلفة لكينونة المعنى _ بما فيه المعاني المختلفة الكينونة والانحاء المحتلفة لكينونة المعنى _ بما فيه المعاني المختلفة الله المعاني المختلفة المعنى _ بما فيه المعاني المحتلفة الله المحتلفة لكينونة والانحاء المحتلفة لكينونة الذات المحتلفة لكينونة المعنى _ بما فيه المعاني المحتلفة لكينونة والانحاء المحتلفة لكينونة المعاني المحتلفة لكينونة والانحاء المحتلفة لكينونة المعاني المحتلفة لكينونة المعاني المحتلفة لكينونة المحتلفة لكينونة المعاني المحتلفة لكينونة المحتلفة لكينونة المحتلفة المحتلفة

- 14-

هذا كله بالنسبة إلى كون التضايف النواطي - النماطي عنواناً لمباطنة الأوصوع القصدي في افعال الوعي ، أو لماطنة النماط في النواط ، إذ اصبح من الواضح الآن انه لا نواط بدون يماط ، أي انه لا ادراك بدون مُدرك ، ولا تذكّر بدون متذكّر ، ولا توقّع بدون مُتوقع والنخ . . . بحيث يفهم من هدا التضايف ان التعالق المعنوي بين متضايفاته هو من باب التصامن أو التضم . بدلك فإن التصايف المذكور ليس محرد تعالق معنوي مجرد بين البواط واليماط ، بل هو الوحه الآخر لكون النواط لا مبدع النماط وحسب ، بل حامله وحافظه بآن ، بحيت يمحي المبدع والمحفوظ عند انقطاع فعل الابداع .

⁽٢٠) راجع نفس المصدر اعلاه ، ص ٩٧

أما بالنسبة إلى كون التضايف النواطي - النماطي ، هذا الأوضوع القصدي ، عنوان مفارقة أيضاً ، فلذلك معنى خاص غير معنى المفارقة التي يتسم بها وجود العالم الواقع ، وبالتالي ، وجود هذا النرد . كلا المفارقتين مفارقة - في - الماطنة . لكن معنى المفارقة في هذه المباطنة نجتلف هنا باختلاف الأفق الذي تتفتح فيه امكانات هاتين المفارقتين . ففيها مفارقة العالم الواقع تتفتح في الأفق الخارجي للامكانات المباطنة في الذات الترانسندنتالية ، تتفتح مفارقة النماط للنواط في الأفق الداخلي الذاتي بصفتها مفارقة الأوضوع المعني لفعل عنيه ، وذلك ضمن اطار معنوي قصدي لا يتعدى الحدود القيار النيرانسندنتالية للوعي من حيث هي ، هذه الحدود ، حدود أفقه الذاتي وامكاناته المختلفة (٢١) .

-18-

بذلك تتضح لنا معالم العمل الفنومنولوجي الترانسندنتالي بالنسبة لبناء الوعي ، فانطلاقاً من الردّ الفنومنولوجي الترانسندنتالي ، أي رجوعاً إلى المضمون الفنومنولوجي المتمظهر في « افعال التفكير » (بالمعنى الديكاري الموسّع لهذه الأفعال) ، يُصار إلى الكشف عن التركيبات (Synthesen) والبنى القصديّة بصفتها ما يتقوّم فيه العالم الموضوعي أو عالم الموضوعات ، عالم التحرية الموضوعاتية (بما فيها الحسيّة) والعلوم الموضوعية على اختلافها .

إن هذا المنطلق لا يتعرف إلى « موجود بحد ذاته » ليس من شأنه ان يكون مضموناً تفكيرياً لأفعال التفكير أو أُوضوعاً قصدياً لافعال العني في الترانسندنتالي(٢٢). وواضح أن مسألة هذا « الشيء ـ بحد ذاته »

⁽٢١) وأحم « الازمة » ص ١١٥ ـ ١١٦ .

رُ ﴿ ﴾ أَي لِيس مَن شَأَنه أَن يكون أُوضوعـاً قصدياً لفعل وعيوي اصبح ، هو داته كفعل ، أُوصوع ععل التأمل الداتي الترانسـدنتالي .

ليست مسألة الموضوعية في المعرفة . إنَّ المسألة الكانطية برمتها يمكن ردُّها الى السؤال : كيف ـ إذا امتنعت علينا معرفة الأشياء بحد ذاتها ـ تبقى الموضوعية قيمة ممكنة بالنسبة للمعرفة ؟ من هنا أنَّ توصُّل هوسرل الى امكانية الموضوعية في المعرفة ليس ـ بحد ذاته _ خبرا ينبىء بحل مسألة «الشيء ـ بحد ـ ذاته » .

بذلك يستحق السؤال عما إذا كان هوسرل ما يزال ـ رغم نظريته في تقوَّم الموضوعات والموضوعية في الوعي الترانسندنتالي ـ يرزح تحت عب، المسألة ، مسألة « الشيء ـ بحد ـ ذاته » ، التي بقي كانط خاضعاً أمامها . هل من شأن الامكانات المتوفرة للتحليل الفنومولوجي القصدي على صعيد تقوَّم كافة المحاء الكينونة في قصدية الوعي ان توفَّر لنا حلًا لهذه المسألة ؟

طبعاً لا . لأنه إذا امتنع رد « الشيء ـ بحد ـ ذاته » إلى أي مضمون تفكيري ممكن أو أي أوضوع قصدي ممكن بالنسة لأفعال التمكير فإنه لن يكون بوسع التحليل القصدي الكشف عن اية تركيبات معنوية أو بنى عنيوية من شأن « الشيء ـ بحد ـ ذاته » أنْ يتقوم فيها .

إن مسألة « الشيء ـ بحد ـ داته » لا تقع اطلاقاً في المنظور الهوسرلي . وذلك لأنه لا يعترف بموضوعية موضوع ليس من شأنه أن يكون تضايفاً يواطياً ـ بِماطياً . حتى حسية الموضوع الحسي ، موضوع الادراك الحسي ، تندرج بين أنيَّاته . ليست هي ، إذاً ، معطيات حسية « تنبعت » من موضوع « خارجي » وتصيب الوعي . إن الوعي لا يعيها إلا بقدر ما يتمثلها غذاء نواطياً ـ بِماطياً . فكما ان من يريد تحليل البنية البيوكيمائية للجسم العضوي عليه ان يحصر اهتمامه في المقومات البيوكيمائية عينها دون الرحوع ـ إلا في اعتبار ثانوي ليس من صلب مهمته البيوكيمائية ـ إلى المأكولات المختلفة على أنها المصدر الأصلي لكل ما يتقوم في الجسم العضوي كمقومات بيوكيمائية ، كذلك ينبغي على تحليل بنية الوعي الادراكية ان يحصر اهتمامه في المقومات الوعيوية ، في الأوضوعات القصدية ، في التضايفات النواطية ـ النيماطية التي تتقوم في انجازاتها بنية الوعي . من هنا أن البحث عن « أشياء ـ بحد ـ د

ذاتها » خارج الموعي يصبح من قبيل السؤال عن البطاطا قبل ان يتمتلها الجسم العضوي مقوماً بيوكيمائياً . بذلك فإن حسية موصوع الادراك الحسي هي من صلب موصوعيته كها ان موضوعيته هي من صلب وعيويته وعنيويته . وحدها ، إذاً ، الحسية « المتمتّلة » (على نحو مشابه لتمثل الغذاء) تدخل في قوام الموصوع الحسي . ووحدها الحسية الداخلة ، بل المبيّتة ، في موضوعية الموضوع الحسي كتضايف نواطي - نماطي ، هي حسية الادراك . إن التحليل العصدي لبنية الوعي لا يمكن له ، بالتالي ، ان بتناول حسية سوى هذه على أنها حسية « شيء - بحد - ذاته » ، على انها انطباعات حسية مردها إلى « أشياء - بحد - ذاتها » . هذه الأشياء لا توجد بالنسبة إلى الوعي فلا يتناولها بالتالي التحليل القصدي للوعي - إلا بقدر ما يتمثلها الوعي فإذا مها مقومات حسية في بيته القصدية (٢٢٠) .

لكن إذا كان بوسع العالم البيوكيمائي ان يستبعد ـ بصفته عالماً بيوكيمائياً ـ مختلف المأكولات والمشروبات من حقل نظره تاركاً اياها لعلماء النبات ، وإذا كان ، بالتالي ، بوسع العالم الفنومنولوجي استبعاد « الشيء بحد ـ ذاته » من حقل نظره على انه لم يكتسب بعد قوامه المثلي في الوعي فإن الفيلسوف ـ كما ينبغي الفول ـ ليس بوسعه التخصص على هذا النحو . قد يكون ذلك بوسع الفيلسوف إذا ما نظر إلى ذاته كمجرد محلّل قصدي فنومنولوجي في موقف طبيعي على صعيد وصفي صرف . لكن ذلك التخصص لن يكون بوسع الفيلسوف إذا ما نظر إلى ذاته كعالم فنومنولوجي يتعالى حتى على ثنائية « الوصفي ـ المتعالى » ويبحث في تقوم الموضوعات اطلاقاً . وكيف يرضى هوسرل لذاته فيداً دون هذا الشمول ؟ فهل نبحث عن الفلس المفقود في المكان المنار صرفاً ، أم علينا ، الحرى ، ان نبحث عنه حيث أضعناه ؟

⁽٢٣) ان استعمال « المتمتل الاعتدائي » كتتسيه من شأنه مساعدتنا على فهم عمل المقوَّم الادراكي في بية الوعي القصدية لم يرد في علمنا عند هوسرل . بالرعم من دلك فانه لا يسعني إلا الظن ناستعداد هوسول لتقيله وسيه ، ودلك انطلاقاً من فهمي العام لروحية المفكير الهوسولي ومهجيته القصدية بالتالي فانا وحدي ، لاهوسول ، من يتحمل مسؤوليه هذا التتبيه وتبعاته الفلسفية

هـدا بالـذات ما يبـدو لنـا حـداً طـاهـراً لمرمى الـرد الفنـومنـولـوجي الترانسدنتالي . إنَّ من سأن هدا الردّ ان يكسف لـا عن كيفية تقـوُم محتلف انواع الكيبونة في افعال وعينا القصدي . لكنه لا يبدو قادراً على اقناعنا نهائياً أن أنواع الكيبونة « المكشوفة ـ لنا » و« المتقوّمة ـ فينا » على هدا النحو هي كل انواع الكينونة الممكنة اطلاقاً ـ ولو الممكنة بالمعنى المنطقى الصرف .

-10 -

إن الكشف عر مختلف اسواع الكينونة بصفتها ما يمكن كشفه لنا وكشف تقوَّمه لنا في افعالنا القصدية يطرح علينا لتوَّه سؤالاً عن امكانية نحو او انحاء اخرى للكينونة لا يمكن الكشف عن « تقوِّمها ـ لنا » في افعال عنينا . إن « الشيء ـ بحد ـ ذاته » ، كما رأينا ، أو حتى وجود الله ، أو الوجود بالمعنى الكوني الشامل عند ياسبرز أو هايدغر أو فينك ، كل هذه موضوعات فكرية لبس من شأنها ان تصبح مضامين تفكيرية في افعال وعينا . نعم ، انها « موضوعات » فكرية ـ ولو جاء رد هوسرل على ذلك ان كينونتها لبست نحواً معيناً من انحاء الكينونة أو تضايفاً نواطياً ـ نِماطياً ،أو أوضوعاً قصديًاً.

وإذا كانت هذه المضامين الفكرية ، بالرغم من شموليتها ولا نهائيتها ولا محدوديتها ولا تعينيتها ، « موضوعات » فإن التحليل القصدي (وهو يقوم على الكشف عن الموضوعات التفكيرية بصفتها تضايفات نواطية - يماطية في فعل الوعي ، هذا الفعل الذي هو ، على كل حال ، مجرد نحو من انحاء الوعي ولا يحمل بالتالي سوى نحو معين من انحاء الكينونة النماطية) ليس من شأنه فض مضامين هذه « الموضوعات » أو محتوياتها المعنوية .

من جهة أخرى ، وعندما يتطرق الكلام إلى كينونة الأنا الترانسندنتالي ذاته عند هوسرل ، وهو ما يتقوم في قواه وانجازاته وافعاله كل معنى وكل نحو من انحاء الكينونة ، فانه لا يسعنا إلا أن نسأل عن إنية هذا الأنا المطلق ، وذلك بصفة هذه الإنية تتقوم ، رغم حتمنطقيتها ، في أفعال هذا الأنا كأي نحو آخر من انحاء الكينونة . إننا نريد أن نسأل عن هذه الإنية الذاتية كشرط ضروري لكل تقوم عارسه الأنا . اليس وجود الانا متقدماً على

كل افعاله ؟ وكيف يمكن لما هو شرط ضروري لكل فعل وتقوّم أن يكون هو ذاته مجرد حصيلة للتقوّم ؟

إن ما يقلقنا في هذا النفكير ، فلا يعود بوسعنا استساغته ، هو ما نستشعر فيه من دوران منطقي يلف « النقوم الذاتي » بالنسبة للأنا الترانسندنتالي . من جهة اخرى فنحن نستشف احياناً في تفكير هوسرل فرضيات تبقى غير مبرهنة وتتبدّى لنا كأحكام مسبقة تنافي الشعار الفنومنولوجي الذي يهدف إلى تبديه كل الأحكام ليصبح كلها جلياً ، وواضحاً . لقد اشرنا في سياق آخر إلى احد هذه الاحكام المسبقة في تفكير فاعلية الأنا الترانسندنتالي عند هوسرل (٢٤٠) . يبقى ان نشير هنا إلى فرضية اخرى تبدو لنا كامنة في القول (الصامت طبعاً) إن كينونة الأنا الترانسندنتالي هي مجرد نحو من انحاء الكينونة . سيما ان هذا القول يقبع في اساس النظرية الهوسرلية في التقوم الذاتي لدى الانا والتي تشكل نقطة خلاف حاد بين هوسرل وكانط .

- 17-

إلا أنَّ هذا الأنا الترانسندنتالي الصافي والخالص من كل عرضية وقائعية ، هو ، غلى حد تعبير هوسرل ، «عينية بكهاء » Stumme (deklination) . وهو ، هذا الانا المطلق ، لا يقبل التصريف (Konkretion) والتخارج في ضمائر مختلفة مثل : انت ، هو ، نحن ، هم النخ . . . ، وبالتالي ليس هو بد « انا » (لأن القول « انا » هو بدوره من باب التصريف) _ قلت هذا الأنا يبقى في تُوتُدِيَّة (Einsamkeit) مطلقة ولا يقبل التصريف إلا بقدر ما يعمل هو ، من خلال التقوم الذاتي والموضعة الذاتية ، على تصريف ذاته وتخارجه في ضمائر مختلفة (٢٥) .

بذلك فإن الأنا هو متقوِّم ذاته ، بل هو متقوِّم كل تصريف ضمائري .

رع) راجع مهذا الشأن « الكوجيتو بين هوسرل وديكارت » ، وهو الفصل الحامس في هذا الكتاب

طبعاً فإن من شأن هذا الموقف ان يفقد الأنا كل قِوام ممكن له خارج نطاق التقوَّم ـ الذي هو ، بالطبع ، تقوّم ذاتي على هذا الصعيد . لكن هذا الموقف ليس من شأنه أن يفقدنا المقدرة على الاطلال خلف هذا التقوَّم الذاتي ، وذلك بالرغم من معرفتنا المسبقة اننا لن نرى ، من خلال هذه الاطلالة ، شيئاً يمكننا التأكد من هويته الادراكية . إلا أن مجرد امكبانية مدّ الرأس مؤشر إلى افق «خلفي » لهذا الأنا ، افق لا تقوَّمي ، وبالتالي ، لا ادراكي ، افق يبقى ، رغم لا تقوميته ولا موضوعيته ولا ادراكيته ، مكمناً لامكانيات كينونية يمكن التكهن بها دون مَوْضَعَتِها على نحو بديهي . إن عدم قابلية امكانات هذا الأفق « الخلفي » للتبديه ، أو حتى للموضعة صرفاً ، ليس سبباً كافياً لمنعنا من مدّ رأسنا باتجاهه في اطلالة من شأنها ـ على الأقل ـ ان تكون مؤشراً لمحدودية التقوّم . اننا نتحمس للاطلال خلف حدود هذه المحدودية ، وذلك ، رغم علمنا المسبق ، كما قلنا ، باننا لن نرى شيئاً .

إننا ، بكلمات اخرى ، نسأل عن الأنا ولمّا يتقوّم بعد . فهو طبعاً لا يتقوّم من العدم . واننا نعرف مسبقاً الله ليبن أله يتخذّ شكله الادراكي من خلال خارج حدود تقوّمه فينا ، وذلك بقدر ما أنه يتخذّ شكله الادراكي من خلال التقوّم . لكن ماذا يمنع إمكانية تقوّم هذا الأنا على نحو مغاير بالنسبة لوعي آخر ؟ ان كينونته تتقوّم في وعينا كنحو معين ومحدود من انحاء الكينونة بحيث يتبدّى لنا دائماً في تصريف ضمائري هو من تحصيل تقوّمه المذاتي فينا . لكن ماذا يؤكد لنا ان هذا الأنا هو فقط كها يتبدّى لنا من خلال تقوّمه في أفعال ماذا يمنع مثلا كونه انا كلياً ، لا نهائياً ، لا محدوداً وكونياً ؟ اذ ذاك فهو يمتنع على كل تقوّم « مطابق » في افعال وعينا . لكن ألا يصبح أناي ، فهو يمتنع على كل تقوّم « مطابق » في افعال وعينا . لكن ألا يصبح أناي ، بذلك ، اساً لغير مسمى ؟ وكيف نتخلص ، اذ ذاك ، من القسمة بين الأنا المتقوّم فينا ولنا من جهة ، وبين الأنا ولمًا يتقوّم فينا « بعد » من جهة أخرى ؟

وهكذا فإن المسائل التي تـواجهنا بـالنسبة لكينـونة الأنـا الترانسنـدنتالي المطلق عند هـوسـرل تعـود فتبدو مسـائل ميتـافيزيـة قديمـة وقد تلّبست قنـاعاً

onverted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فنومنولوجياً (ظهـورياً) جـديداً . بـل هي احياناً مسائـل لا هوتية في قاع علماني . من هنا ان الصعوبات الميتافيرية التي كانت تواجهنا حيال الشق بين الحقيقي والطاهر أو حيال مسألة وجـود الله وفعـل الخلق والحفظ ، تعـود لتواجهنا من جديد كالمسائل المتفتحة امامنا في افاق كينونة الانا الترانسندنتالي وعمله القوامي والتقوَّمي : في فعل ابداعـه لموضـوعاتـه (من بينها هـو ذاته) وحفظه القصدي لها على حدِّ سوىً .

الفصل الخامس

الکوجیتو بین هوسر ل ودیکارت

في بداية كتابه الشهير « تأملات ديكارتية » ، وهو يعود إلى سنة ١٩٣٠ ، يُعْلمنا ادموند هوسرل أنَّ رينيه ديكارت ، اعظم مفكري فرنسا ، قد أعطى الفنومنولوجيا الترانسندنتالية ، عبر تأملاته في الفلسفة الأولى ، نبضات جديدة كان لدراستها الاثر المباشر على تحويل الفنومنولوجيا التي كانت ، على كل حال ، ما تزال في طور التكوين ، إلى شكل جديد من أشكال الفلسفة الترانسندىتالية . من ها امكانية اعتبار الفنومنولوجيا الترانسندنتالية ، نيوم كارتيزيانية ، على حد تعبير هوسرل ، وذلك بالرغم من اضطرار هذا الرجوع إلى ديكارت لرفض المضمون النظري للفلسفة الديكارتية رفضاً يكاد يكون تاماً . بذلك فإن الغاية من هذا الرجوع إلى تأملات ديكارت هي العودة إلى فضّ جدريً لا للمضامين الديكارتية النظرية ، بل للدوافع الفكرية التي حدّدت وجهة التفلسف عند يكارت (١٠) .

الاً أنَّ عودة هوسرل إلى الفلسفة الديكارتية تقتصر على التأملتين الاوليين من تأملات ديكارت ، ولها ، على كل حال ، وجهان : وجهها الأول اعجاب لا يبخل بالمدح والتفريط لاكتشاف ديكارت الـ «أنا أفكر » بصفته الأساس الحتمنطقي (Apodiktisch) للمعرفة ، ووجهها الشاني استعجاب لا يخلو من النقد اللامهاود لما استنتجه ديكارت من هذا المنطلق الأول ولما حاول استنباطه من هذا الاكتشاف العطيم . بذلك كان هوسرل

يربد القول أن لجوء ديكارت إلى نمثل الله كاحد تمنالاتا الفطربة معية استخدامه في برهان معارقة وجود العالم لبطون الوعي ـ أن هذا اللحوء تحرُّك لا فنومنولوحي ولا يستجم ، بالتالي ، مع المدأ الديكاري ذاته ، مبدأ التأسيس المطلق للمعرفه .

إن أهم المراجع بالسبة لهذه المسألة بين هيوسول وديكارت بحدها في كتاب هوسول « تأميلات ديكارتبة » المساد اليه اعلاه ، وهيو يشكل المحلد الأول في مجموعه مؤلفات هوسول المسماة « هوسو ليانا » ، وفي كتاب آخر له بعنوان « أزمة العلوم الاوروبية والفيوميولوجيا الترانسندنيالية » ، وهو يشكيل المجلد السادس في « الهوسوليات » ، وقد صدر فيها لأول مرة سنة ١٩٦٢ باشراف هـ . ل . فان بريدا وبالتشارك بين المناشر ماربيوس نيهوف في باشراف هوسول في جامعة لوفان البلحبكية .

في هدين الكتابين ينطلق هوسرل في نحثه من تلك المسائل المتصمَّة في تأملات دبكارت في الفلسفة الأولى ، إذ إنها تتمنع في نظره بقيمه ابدية . من ثم يـذهب لوصف الطابع الخاص الذي يميز التغييرات والتجديدات التي نشأت منها مسألية الفنومنولوجبا النرانسندننالية ومهجيَّتها المسنحدثة (٢) .

إن الفكرة الديكارتية العظمى تكمن ، في نطر هوسرل ، في عزم ديكارت على اجراء أول اصلاح حذري للفلسفة شهده التاريح ، وذلك بغية جعلها علماً يتمتع بأساسات مطلقة . ولأن ديكارب افتكر الفلسفة علماً كلبًا تندرج العلوم المختلفة في سياقه الاسساطي ، جاءت فكرة اصلاح الفلسفة عنده متضمنة ضروره اصلاح كافة العلوم : من قبلية وبعدية . فهذه جميعها علوم فرعبة وأنظمة حزئية ومقومات غبر قائمة بذاتها . وكلها بندرج ، بالتالي ، في اطار العلم الكلى الواحد (٣) .

⁽٢) نفس المرجع

⁽٣) نفس المرجع ، ص ٤٣ و ٤٤

الطريف في الأمر هنا أن هوسرل اليهودي يُهلل لفَعلة ديكارت المسيحي: تهريبه شجرة المعرفة من الفردوس. فاذا كان فعل الأكل من شجرة المعرفة قد تسبَّب في طرد « التاريخ » اليهودي ـ المسيحي من الفردوس فإن ديكارت يحاول الآن ، ومن خلال اصلاحه الجديد للفلسفة الكلية أو للمعرفة الشاملة ، غرس شجرة المعرفة من جديد ـ انما خارج الفردوس. من هنا ـ كها يبدو للعين الساخرة ـ تصويره هذه المعرفة المجددة شجرة جذورها الميتافيزياء وجذعها الفيزياء وفروعها العلوم الأخرى التي يمكن ، في نظره ، ردها إلى ثلاثة عناوين رئيسة هي الطب والميكانيك والأخلاق(٤).

الا أن المهم ، في نظر هوسرل ، أن فكرة هذا الاصلاح ، وهي متضمّنة في اعادة بناء هيكلية المعرفة ، تستمد قيمتها من رجوع ديكارت ، في محاولته هذه ، إلى ذاتية الانسان ليؤسس فيها وعليها بناء المعرفة . فها هو يقول في « مقالة الطريقة » ما يلي : « ولكني سرعان ما لاحظت ، وانا احاول على هذا المنوال أن اعتقد بطلان كل شيء ، أنه يلزمني ضرورة ، انا صاحب هذا الاعتقاد ، أن اكون شيئاً من الأشياء . ولما رأيت أن هذه الحقيقة : أنا أفكر ، اذن أنا موجود ، هي من الرسوخ بحيث لا تزعزعها فروض الريبين ، مها يكن فيها من شطط ، حكمت بأنني استطيع مطمئناً أن الخذها مبدأ اول للفلسفة التي كنت ابحث عنها »(٥) .

⁽٤) لكن العين الساخرة ترى ـ وهي يفعل هذه الرؤية ساخرة ـ أن ديكارت قد فشل في مشروعه . فلش بجمح ديكارت في تهريب فروع هذه الشجرة ، أو حتى حدعها بالذات ، عبر أسوار الفردوس ، فهو لم ينجح في إخبراج حلورها منه . لا لأنها تتسم ببطابع ميشافيري بل لأن طابعها الميتافيزي هذا طل ـ عند ديكارت كها عند هوسرل ـ متجلّراً في فردوسية المبداهة ولا تاريخية العيان المباشر (الجلاء والوضوح) ولا خيارية الرؤية الحتمنطقية (هوسرل) . من هنا ، كها نرى ، أن التحول الكبير الذي شهدته المعرفة على يدي ديكارت لم يكن سوى تحويل الشجرة المعروسة في الهردوس إلى « عربيشة » مُدَّت اعصانها (فروعها) لتدلى حارج أسوار الفردوس ولتورف « فوق » التاريخ علوماً متخصّصه

⁽٥) ديكارت ، مقالة الطريقة ، ترجمة جميل صليبا ، توزيع المكتبة التسرقية ، سروت ١٩٧٠ ، ص ١٣٤

هذه الردة إلى الدات يراها هوسرل ذات وجهين متكاملين : إد الوجه الأول وجه نموذجي . هنا يقول هوسرل :

"إن كل من يرغب جدياً في أن يصبح فيلسوفاً عليه "مرة في الحياة " أن يرتد إلى ذاته ويحاول ، ضمنها ، تهديم كل العلوم التي تبدو له حتى ذلك الحين صحيحة ، ومن تم نناءها من حديد . إن الفلسفة ـ الحكمة ـ قضية شخصية محض عند الفيلسوف ، ينغي أن تصبح كحكمته الخاصة الذاتية ، كمعرفة تطمح إلى الشمول بحيث يكون الفيلسوف قد حصّلها بنفسه فيستطيع ، في كل خطوة ، تحمّل مسؤ ولية الاجابة عنها من رؤ اه المطلقة . وإن كنت اتحذت تصميها بأن احيا لهذا الهدف ، التصميم الذي من شأنه وحده أن يطلقني على درب الصيرورة فيلسوفاً فأكون بذلك احترت الفقر التام في المعرفة كبداية اول ما يبرز فيها ضرورة النظر ملياً في كيفية ايجاد منهج السير الذي سيقودني إلى المعرفة الاصيلة . فليس الهدف ، إذاً ، من التأملات الديكارتية أن تكون قضية الفيلسوف ديكارت فحسب ، حتى لا التأملات الديكارتية أن تكون قضية الفيلسوف ديكارت فحسب ، حتى لا أول ، إنها لا تريد اثارة الاعجاب كمجرد صيغة ادبية لعرض تأسيس فلسفي أول . إنها نرسم ، ما لحري ، لكل فيلسوف مبتدىء نم وذج التأملات الضرورية التي منها وحدها تستطيع فلسفة ما أن تشأ على نحو أصلي "(٢) .

هذا الفقر التام في المعرفه المشار اليه اعلاه يموضحه هموسرل في كتاب « الأزمة » المشار اليمه أيضاً أعلاه من خلال الشك الديكاري والامتناع عن الحكم (epoché) . فلنسمعه يقول هناك :

« إن المعرفة الفلسفيه عند ديكارت هي معرفة مؤسّسة على نحو مطلق ، وينبغي عليها أن ترتكز على أساس من المعرفة المباشرة والحتمنطقية (Apodikizitaet) . إنها معرفة تستبعد في يقينها البديهي (Evidenz) ، كل

⁽٦) راجع « تأملات ديكارتية » ، اعلاه ص ٤٤ ، ترجمتنا الخاصة . ملاحظة : كل المقتسات اللاحقة من تعريبنا عن الاصل الالماني .

شك ممكن. إنّ كل خطوة من خطوات المعرفة اللامباشرة ينبغي أن تتوصيل إلى بداهة من هذا النوع. إنّ مطالعة قناعاته من مكتسبة وموروثة تُظهر له أن الشك أو امكانيات الشك تعرب عن ذاتها له في كل مكان في وصع كهدا يصبح من المتوجب عليه ، وعلى كل من يريد جدّياً أن يصير فيلسوفاً ، بل مما لا يمكن تجنبه ، أن يبدأ (تفلسفه) سوع من الامتناع الريبي الحدري الذي من شأنه أن يضع علامة استفهام حول كلية القناعات التي أصبحت في حوزته فيمتنع عن الحكم عليها : على قيمتها او عدم قيمتها سواء . . . إن هذا الامتناع الديكاري يتسم بجذرية غير معهودة من قبل ، لأنه يشمل بدون أية تورية لا قيمة العلوم الموجودة وحسب ، ومن صمنها الرياضيات المدَّعية بالبداهة الحتمنطقية ، بل أيضاً قيم «عالم الحياة» من حيث هو عالم ما قبل التجربة العلمية وما خارجها ، اي عالم التجربة الحسية المعطى لنا دائماً على المتو مستى وفي بداهة لا تتسم بأي طابع مسألي ، ومن حيث هو كلية عالم الحياة المعلمية وألتالي العلمية (٧) .

بذلك ، وكما يبابع هوسرل القول في نفس المرجع ، فإن ديكارت يُخضع ادنى درجات المعرفة الموضوعية للفحص ويرسم علامة استفهام حولها وذلك لأول مرة في تاريخ العلوم الغربية . إن هذه المسألة للمعرفة هي ، في نظر هوسرل ، البداية التاريخية لنقد المعرفة بصفته نقداً حندرياً للمعرفة الموضوعية (^) .

أما الوجه الثاني فمنهجي. في هذا المعرض يقول هوسرل :

« إذ نتفحّص محتوى التأملات (الديكارتية) ، وهو يبدو لنا اليوم عريباً للغاية ، نشهد فيه رجوعاً إلى الذات المتفلسفة بمعنى تانٍ وأعمق ، رجوعاً إلى ذات « أفعال التفكير » (Cogitationes) الخالصة . إن المتأمل يحقق هذا الرجوع إلى ذاته متوسلاً منهج الشك المعروف والذي لا يخلو من الغرابة .

Krisis, P. 77 (V)

Ibid, P. 78 (A)

وإذ يهدف إلى المعرفة المطلقة بتساوق جذري فهو يرفض الاقرار بوجود الشيء ما لم يبق هذا الشيء في مأمن من كل امكانية شك يمكن تصورها . إداً فهـ و يقوم بعمليـ فقد منهجي لكـل ما يبدو في الحياة الاختبـارية والفكـريـة الطبيعية أكيداً ، نقد يتناول هذا الاكيد بالنظر إلى امكانية السك فيه ، ويسعى ، عن طريق اقصاء كل ما يترك مجالًا للشك ، إلى الحصول على باق ذي بداهة مطلقة . امام هدا المنهج النقدي ينقهقر يقين التجربه الحسية الذي به مُعلى العالم لنا في الحياة الطبيعية . وهكذا يبغي أن يبقى وجود العالم في مرحة البداية هذه خارج نطاق اليقين (ausser Geltung) . إن ما يستطيع المتامل الاحتفاظ به كذى وجود غير قابل للشك مطلقاً إيما هو ذاته الخالصة بصفتها ذات « أفعال تفكيره » ، اي مصفتها ذاتاً لا يمكن الاطاحة بها حتى ولو لم يكن العالم موجوداً . أما الذات المردودة على هذا النحو فتقوم بنوع من التفلسف الانانوي (Solipsistisch) . إنها تبحث في جوانيتها الصرفة عن طريق أكيدة حتمنطقياً تستطيع من خلالها استنتاج برانية موضوعية . وهـدا يتم بالطريفة المعروفة : استنتاج وجود الله وحقيقته اولا ، والتالي استنباط الطبيعة الموضوعية وثنائية الجوهر المحدود . بالاختصار : استنباط الاساس الموضوعي للميتافيزياء والعلوم الوضعية واستنباط هـده الاخيرة أيضـاً . هذا وإن كل انحاء الاستنباط تسير بهداية مبادىء مباطنة في الدات الخالصة وفطرية فيها »(٩).

بذلك يبدو لنا أن الد «أنا موجود » او الد « إني »(به هو الأساس الحتمنطقي الذي يزيد ديكارت أن يشيّد صرح المعرفة الجديد عليه ، صرح الفلسفة كعلم كليٍّ . إنَّ الأنا ، الذي يقوم بعمل الامتناع عن الحكم ، ليس متضمَّناً في نطاق هذا الامتناع . إنني أبقى ، بالحري ، خارج نطاق هذا الامنناع ـ إذا كنت فعلاً أمارسه على نحو

Cartesianische Meditationen, ibid, P. 45. (9)

^(*) إسى ادين سهدا المعطف التعبيري للرميل المحترم الات الأستاد وريمد حسر .

جذري وشامل . من هنا أن الشك الكليّ يرفع ذاته بذاته ويَبْطُل (١٠٠ .

إلا أن الحكاية الديكارتية لا تنتهي عند هذا الحد ، إد إن اشياء كتيرة نراها متضمّة في بداهة الـ « إن » . إن كل افعال التفكير متضمّنة في بداهة الـ « أنا افكر فإي » ، وذلك صفتها مصامين تعكيرية لافعال التفكير عندي (١١) . كل افعالي التفكيرية تبقى لي وتبقى تتمتع بداهة يقيني الداتي . لكنني لا استبطيع أن اطلق عليها اي حكم بشأن قيمتها او عدم قيمتها ، بيأن وجود موضوعاتها او عدم وحودها . إن حياتي « الفعلية » ، حياة أفعالي النفكيرية ، تبقى لي كها هي ـ الأ أن ما يبدو لي فيها كالعالم الموحود والواقع يصبح فيها بجرد ظاهرة (Phaenomen) . هذا العالم داته بكل تعيناته المحتلعة قد تحوّل إلى تمثلي ، قد اصبح مقوّماً لا يفصل عي افعال تفكيري ـ بصفته ما يفكّر في هذه الافعال وما يمتنع على الحكم بشأن قيمته . لقد رأى ديكارت كل هذا بوصوح وحصل ، من حلال هذه الرؤية ، على قطاع كيسوتي حتمنطفي ومطلق يندرح تحت عنوان « الأنا » . أي أن ما توصل اليه ديكارت لم ينحصر في المسلّمة البديهية « أنا أفكر فإني » (١٢) .

هنا تجدر الاشارة الى أن عرض هوسرل لمسيرة السّك عنده هو ، في الواقع قلب لمسيرة الشك الديكارتي بحيت ينطلق بها هوسرل من بهايتها ويتهي بها من منطلقها . فمن المعلوم أن ديكارت لا يبدأ مسيرته بتعليق مضاميت العلوم على اختلافها لينتقل منها إلى قناعات التجرية ومسلماتها . إن مسيرة الشك والتعليق والامتاع و « الوضع بين هلالين » ، كما يروق لهوسرل تسمية هذه المسيرة ، تبدأ باخضاع الادراك الحسي للفحص والتسكيك . فامكانية

Kirsis ibid P 79 (NY)

Cartestanische Meditationen, ibid, P.63 Krisis, ibid, P.79 (1+)

⁽۱۱) نفس المسرحع . إن ديكسارت يقبول ، من جهتمه وفي معنوص تسبقت اختسدسي استكر (عدر التابعة على المحقق المعنى التعديم عادة « الاعتبراصات التابية » ، ان التعكيم (Cogitatio) كلمة تشمل كل ما هو موجود فينا مما يمكننا وعيه مباشرة الدلك فإن كل عسبات الارادة والفهم والتخيل والحواس بمحملها هي « أفكار » .

الانخداع والحلم تظهر، في عرض ديكارت للمسألة، قبل امكانية الشك بطبيعة الاجسام والتمدد، أي قبل امكانية الشك في الشكل والحجم والعدد والمكان والزمان. بكلمات اخرى: إن امكانية الشك في الصفات الثانوية على حد تعبير لوك ـ تسبق امكانية الشك في الكليات البسيطة أو الصفات الاولية. من هنا أن الشك في تجربة الادراك الحسي وقيمتها الوجودية تسبق، في عرض ديكارت لمسيرة الشك، امكانية الشك بمضامين العلوم «القبلية». وكذلك الشك في العلوم التي تتناول الأشياء المركبة، كالفيزياء والطب وعلم الفلك، فهو، بدوره، يسبق امكانية الشك في العلوم القبلية التي تتناول المشاء.

من هنا أن هذه العلوم التي تتناول ابسط الموضوعات واكثرها شمولاً ، كعلم الرياضيات والهندسة يأتي الشك فيها في نهاية المسيرة الريبية عند ديكارت . كما أن ديكارت لا يسلم بامكانية الشك في قيمة هذه العلوم انطلاقاً من اعتبارات الشكوك الأولى ودوافعها . فكما في اليقظة كذلك في الحلم : ٢ + ٢ = ٤ . لذلك فإن ديكارت يلجأ إلى حيلة لا تخلو من الغرابة والاصطناع ليصبح بوسعه ، وهو الرياضي العالم ، الشك في حقائق العلوم المنطقية والرياضية . إنه ينطلق الآن من امكانية وجود آله شرير اوجدني ليخدعني بحيث يكتمل خداعه لي حين يبعث في شعور اليقين والتيقن من صحة ما يريد أن يخدعني به .

لا بد وأنَّ العرض المقلوب لمسيرة الشك والتعليق الديكارتية لم يأتٍ ، عند هوسرل ، دون هدف او غاية . الا أنَّ الغاية منه تبدو لنا اسلوبية الطابع اكثر منها منهجيته . فلا فرق منهجياً بين أن تبدأ بد «أ» او أن تبدأ بد «ب» ، وعندما تبدأ بد «أ» أن تصل إلى «ب» ، وعندما تبدأ بد «ب» أن تصل إلى «أ» . ولا فرق ، بالتالي ، بين أن تبدأ بالتجربة الحسية ، كها شك ديكارت ، وأن تبدأ بحضامين العلوم المختلفة ، كها شك هوسرل ، طالما أنَّ ديكارت استطاع أن ينتقل من شكه في التجربة الحسية أولًا إلى الشك في العلوم المختلفة ثانياً ، وطالما أنَّ هوسرل استطاع أن ينتقل أولًا إلى الشك في العلوم المختلفة ثانياً ، وطالما أنَّ هوسرل استطاع أن ينتقل

من شكه في العلوم المختلفة أولًا إلى الشك في التجربة الحسية ثانياً .

لكن هذا الفرق الاسلوبي السلبي - إذا جاز التعبير هنا - يرادفه ، كها نرى فرق اسلوبي آخر ايجابي الطابع . فهوسرل يبدأ بالشك في العلوم التجريبية ومضامينها لأنه يريد «الانتهاء» بالشك في أحكام التجربة الحسية ومضامينها. وهو، الى ذلك، يريد «الانتهاء» بالشك في مضامين التجربة الحسية وأحكامها لأنه، كها يبدو واضحاً في كتاب «الأزمة»، يريد أن يدخل من التجربة الحسية والشك في مضامينها إلى الفنومنولوجيا الترانسندنتالية. فإذا كان مدخله ، في كتابه « تأملات ديكارتية » ، إلى الفنومنولوجيا الترانسندنتالية الأنا افكر الديكاري ، فإن هذا المدخل يمسي ، في كتابه « الأزمة » ، « عالم الحياة » الذي هو الاسم الآخر الذي يطلقه هوسرل ، في كتاباته الاخيرة ، الحياة » الخياة العفوية التي تسبق التجربة العلمية ويظراتها الممنهجة . إنه عالم الحياة العفوية التي لا تنحصر في حسية الادراك وتشكل الأساس الاعمق لكل علم ومعرفة وفلسفة . إن شجرة المعرفة التي اراد ديكارت اعادة زرعها في الذاتية المفكرة دفعت بهوسرل ، كها يبدو ، للعودة ولي غرسها ، بل غرزها في عالم الحياة العفوية .

هل تسفر هذه المحاولة الهوسرلية عن وجهها فتدو ، في النهاية ، تحايلاً على « شجرة الحياة » ذاتها وعلى الكرويم الذي يحرس طريقها « بلهيب سيف متقلّب » ، وذلك بغية تطعيمها ، هي ذاتها ، بفروع من « شجرة المعرفة » ؟ أو أنها مجرد حنين مغفّل إلى فردوس مفقود ؟ إن هاتين الامكانيتين لا تستثني الواحدة منهما الأخرى على نحو ضروري . بالنهاية فإن هوسرل وديكارت يتفق كلاهما على امكانية الرجوع إلى بداهة حتمنطقية اولى في « مؤامرة » مبطّنة ـ وعند ديكارت ، كما نقرأ في « مقالة الطريقة » (المشار اليها اعلاه) ص ٧٨ ـ ٨٠ ، مكشوفة ـ على تاريخية المعرفة .

لنتقدم الآن باتجاه نقد هـوسرل لمسيرة الشك عنـد ديكارت والـوظيفة الفكلة إلى الأنا افكر .

لنسمعه يقول : « يبدو من السهل جداً ، في اتباعنا ديكارت ، أن

بعشـر على الأنـا الخــالص وأفعـال تفكيــره . ومــع هــدا فكــأننــا على حُـرُفِ شاهق سيـر في خـطي يتــوقف على هـدوئهـا وسـلامتهـا مـوت الفلسفة وحياتها . لقد كان لديكارت الارادة الحدِّية للتحرر الجـذري من كل حكم مسبق . ولكننا نعرف من ابحاث حديثة ، خاصة الابحات الرائعة والعميقة التي قام مها السيدان جيلسون وكويره، كم من السكولاستية تكمن مستترة في تأملات ديكارت كحكم مسبق . لكن ليس هـذا فقط . علينا أولًا الابتعاد عن ذلك الحكم المسبق الآنف الذكر والنابع من الاعجاب بالعلوم الطبعية الرياضية والذي ما يزال حتى الآن يحدُّد تفكيرنا نحن كميراث قديم : كأنَّ الأنا افكر عنوان لمسلَّمة بديهية (اكسيوم) حتمىطقية مهمتها أن تكون ، بالاتحاد مع مسلمات احرى ينبغي اظهارها ، ولربما مع فرضيات مؤسَّسة استقرائياً ، أساساً لعلم يهدف إلى تفسير العالم استنباطياً ، علم نـومولـوجي (نامـوسي) ، علم على النمط الهنـدسي ، مشابـه فعـلاً للعلم الطبيعي الرياضي . بهذا الصدد لا يجوز بأية حال اعتبار الأمر بديهياً كأننا في داتنا الَّخالصة الحَّتمنطقية قد انقذناطُرَيْفاً أخيراً من العالم كـالجزء الـوحيد فيـه الدى لا يقبل الشك بالنسبة للأنا المتفلسف وكأن ما يجب القيام به الآن إنما هو استنباط بقية العالم عن طريق استنناجات سليمة طبقاً لمبادىء فبطرية في . ثم يتابع قائلًا الدات $^{(17)}$

« من المؤسف أن يكون الحال هكذا مع ديكارت عندما قام بالتحول الذي لا يبدو مهماً إغا ، رغم ذلك ، مسؤوم ، والذي يجعل من اللذات جوهراً مفكراً ، عقلاً انسانياً منفصلا او نفساً انسانية منفصلة ، نقطة انطلاق لاستنتاجات بجوجب مبدأ العلة والمعلول، بالاختصار التحول الذي اصبح ديكارت من خلاله أباً للواقعية الترانسندنتالية المنافية للعقل (المنافاة التي لا نستطيع توضيحها هنا) . كل هدا يبقى بعيداً عنا إن بقينا أمناء لجذرية التأمل الذاتي ومالتالي لمبدأ العيان الخالص او البداهة ، فلا نقر بصحة شيء ما لم يكن معطى لنا فعلاً ، وفي البداية على بحو مباشر ، في حقل الأنا أفكر

الذي انكشف امامنا عن طريق التعليق ، ولا نجزم بما لم « نَرَه » بأنفسنا . هنا اخطأ ديكارت . ومن هنا وقوفه عند عتبة اعظم الاكتشافات ، اكتشاف قام ديكارت ذاته ـ لحد ما ـ بتحقيقه ، ومع هذا لم يدرك معناه الحقيقي ، معنى الذاتية الترانسندنتالية . وهكذا لم يعبر ديكارت فوق العتبة التي تؤدي إلى الفلسفة الترانسندنتالية الاصيلة »(١٤).

بذلك فإن ديكارت ، كما نلاحط ، لم يخطر له ببال أن بعد صحراء التعليق منعطفاً يفضي إلى أرض الميعاد الترانسدنتالية . لقد مات مخدوعاً بسراب السكلجة والسكلجية . من هنا أيضاً محاولته بناء صرح العلم الكلي استنباطياً على أساس سكلجي هو الأنا البسيكولوجي ، الذي لا يستطيع ، رغم حلوصه ومبادئه الفطرية ، مفارقة عالميته البسيكولوجية ، فادا به يبقى عالقاً ، دون دراية منه ، في رمال المضامين المعلقة . لقد ظن أن الجلاء والوضوح بصفتها عنده عنواناً للبداهة يكفيان لرفع الأراء المعلقة إلى منزلة اليقين المؤسس في البداهة المطلقة . وحتى يضمن موضوعية هذا الأساس المباطن وينقله إلى العالم الخارجي في محاولة للتيقن من وجود العالم ومصداقية نواميسه الطبيعية راح يحاول برهان وجود الله كإله خير مطلقاً لا يسمح بانخداعه (۱۵).

وفي التأملة التانية من تأملاته يعتبر ديكارت الأما أفكر كشيء مفكر مع أن الطابع الشيئي للأشياء كان قد عُلِّق بين سائر المعلَّقات وكان ما ينزال معلقاً . بدلك فإن ديكارت يخفق ، في نظر هوسرل ، في رؤية الطابع « الما قبل عالمي » (Vorweltlich) الذي عيز الأنا افكر . هذا الطابع الماقبل عالمي هو الطابع الترانسندنتالي الذي فيه تتقوم ، عند هوسول ، عالمية الأشياء على اختلافها وطابعها الشيئي . إن الأنا افكر ليس فقط ، كما ظنه ديكارت ، ذا طابع صمعالمي (ضمن - عالمي) ، بل هو ذو طابع قبلعالمي (قبل -

Ibid, P. 63-64 (18)

عالمي). إنه ليس عقالاً بمعنى (animus) وليس نفساً بمعنى (anima) وليس فهاً بمعنى (intellectus) وليس عقالاً بمعنى (ratio). كل هذه «أشياء» ضمنعالمية تناولها التعليق. كلها، بالتالي، موضوعات لعلم ضمنعالمي اسمه البسيكولوجيا. اما ما هو ضمنعالمي، من علم وموضوع، فهو عالمي ولم يبلغ بالتالي نهاية التعليق ومنتهاه : الذاتية الترانسندنتالية بصفتها نطاقاً معنوياً يتقوم فيه كل موضوع عالمي. من هنا تعلُق ديكارت بالاستنباط كمنهح العلم الكلي : لأنه لم يستطع مفارقة عالمية موضوعاته وسكلجيَّتِه المتعالية . وهذا بالذات ما يفسر لنا انتكاسة جذريته (٢١) وانتكاسة جلائه ووضوحه كعياري البداهة الأولى (١٧) .

بذلك يتوجب على ديكارت ، في نظر هوسرل ، لا أن يرفع العالم الحسي وجسمه البدني فقط في عملية التعليق ، بل أن يعلق كل الوقائع الضمنذاتية (١٨٠) . إن العلسفة الترانسندنتالية لا تحاول استنتاج موضوعيه العالم على نحو استنباطي . إنها تحاول ، بالحري أن تسلك طريق الرد الترانسندنتالي فترد الأشياء العالمية إلى مضمونها العنومنولوجي الخالص بصفته ما يُفكَّر في افعال التفكير وبصفته كذلك صرفاً . إنها ترجع الأشياء العالمية إلى ظهورها (ظاهراتها) الصرف في افعال الوعي ، وذلك بغية اظهار البنى القصديه والتركيبات المعنوية (العنيويَّة) التي يتقوَّم فيها العالم الخارجي بصفته عالماً موضوعياً (١٩) .

إن الخلط المشؤوم ، الذي يقترفه ديكارت في نظر هوسرل ، بين اللذات (cgo) والأنا البسيكولوجي الخاص ، سبر البطون البسيكولوجي والمطون الايغولوجي (egologisch) ، وبين بداهة الادراك الذاتي « الداخلي »

Ktisis, ibid. P 80-84. (13)
Cartesianische Meditationen, ibid. P 63-64. (17)

Kusis, ibid. P.80-81 (AA)

Ibid, P 84. (14)

والادراك الذاتي الايغولوجي يطغى على تأملات ديكارت ويهيمن تاريخياً على الفكر منذ أيامه . وديكارت ذاته يعتقد بالفعل أن باستطاعته ، من خلال استنتاج ما هو مفارق للحياة النفسية ، ضمان ثنائية الجوهر النهائي ، وذلك من خلال استنتاح وجود الله ، الجوهر المفارق اللانهائي . وهكذا فإن ديكارت يعتقد أن بامكانه حل المسألة التي تعود للظهور بشكل آخر عند كانط والتي تتمشل في السؤال : كيف بوسع البني العقلية المنتجة في العقل (ادراكاتي الجلية والواضحة) ، كها في الرياضيات والعلوم الطبيعية الرياضية ، أن تدعي لذاتها قيمة «حقيقيّة» على نحو موصوعي ، قيمة مفارقة على نحو ميتافيزي ؟ إن ما يدعوه العصر الحديث نظرية العقل أو ، بمعني معم ، نقد العقل او المسألة الترانسندنتالية ، يعود بجذوره المعنوية إلى ماعمات ديكارت . إن القدامي لم يعرفوا شيئاً من هذا لأن التعليق الديكارت وذاته المفكرة بقيا غريبين عنهم . وهكذا فإن تفلسفاً جديداً بالتمام يبدأ مع ديكارت وبقضي بالعمل على ايجاد تأسيسه الاول في الذات (٢٠٠) .

إلا أن ديكارت بقي ، هو ذاته ، عالقاً في الموضوعية الخالصة (Objektivismus) ، وذلك بالرعم من تأسيسه الذاتي . أما هذا فيا كان ليمكن لو لم يظهر له العقل ، بعد أن بدا له قائماً بذاته في التعليق كالأساس المطلق للمعرفة والعلوم الموضوعية وللفلسفة عموماً ، لو لم يظهر له هذا العقل في الآن ذاته عنواناً شرعياً لموضوع من شأنه الاندراج في سياق علم النفس والتأسس فيه . بذلك فإن ديكارت لم يخطر له ببال أن الذات (cgo) ، التي هي الأنا وقد فقد عالميته بفعل التعليق فأصبحت افعاله التفكيربة ما يستمد منه العالم كل معاني كينونته ، لا يمكن لها أن تظهر في العالم كعنوان لموضوع عالمي ، وذلك لأن كل ما هو عالمي إنما يستمد معناه من الافعال التفكيرية التي تقوم بها هذه الذات . اما الوجود النفساني الخاص ، أي الأنا بمعناه العادي ، فهو أيضاً كائن عالمي يستمد معاني

ibid, P.83. (Y*)

كينوىته ، بدوره ، من وطائف هذه الافعال(٢١) .

تم إلى الذات ـ وهذا مما لم يكن ، في نظر هوسرل ، ليخطر ببال ديكارت لا من قريب ولا من بعيد ـ لبست ، في ظهورها الذاتي من خلال التعليق وبالتالي في كينونتها لذاتها ، أنا (واحداً) بين أنوات احرى موجودة خارجه . لقد خفي على ديكارت أن التفريق على هذا النحو بين الأنا والأنت ، بين الداخل والخارج إنما يتقوم في الدات المطلقة ذانها ولا بكون متقدما عليها . بذلك يبطل العحب عندما لا نرى ديكارت ، في تسرعه لتأسيس الموضوعية والعلوم الدقيمة على نحو ميتافيري مفارق ، يبحت في الذات الخالصة بانتظام منسق عها يكمى في هده الذات من أفعال ومن قوى وعها تأتي به هذه الأفعال والقوى من انجازات ونحفيقات قصدية . لو فعل ديكارت دلك لاصبح بوسعه أن يعود بالسؤال إلى هذه الدات ليسأل ، ويكارت دلك لاصبح بوسعه أن يعود بالسؤال إلى هذه الدات ليسأل ، انطلاقاً منها وعلى نحو منظم ومنسًق ، عن الاعمال أو الابحازات المباطنة في الذات التي يمكن الكشف عنها بوضوح والتي فيها ومنها يسنمد العالم معاني كينونته . أما هذا فلس من عمل البسكولوجيا بصفتها علماً عالمياً لموضوعات عالمية ما عالمية في عالمية في علية ومنها علماً عالمياً لموضوعات عالمية في عالمية في علية ومنها علماً عالمياً لموضوعات عالمية في عالمية في علية ومنها علماً عالمياً لموضوعات عالمية ومنه البسكولوجيا بصفتها علماً عالمياً لموضوعات عالمية ومنه المسمود والتي فيها ومنها علماً عالمياً لموضوعات عالمية ومنه المدا فلس من عمل البسكولوجيا بصفتها علماً عالمياً لموضوعات عالمية ومنها علماً عالمية الموسوعات عالمية ومنها علماً عالمياً المدا فلس من عمل البسكولوجيا بصفتها علماً عالمياً الموسوعات المين الكشف علية ومنها ومنه المدا فلس من عمل البسكولوجيا بصفية علماً عالمياً الموسود والتي فيها ومنها علماً عالمياً الموسود والتي ويوني الموسود والتي فيها ومنها علماً عالمياً الموسود والتي فيها ومنها علماً عالمياً الموسود والتي فيها ومنها علماً عالمياً عالمياً الموسود والتي ويونياً الموس

في نهايه المطاف نلاحظ أن هوسرل لا يتعرص إلى الكوجيتو الديكاري من زاوية منطقبة صرف فهو لا بعيد فراءة « الأنا افكر فأنا موجود » او الد أفكر فإني » من حيث هو حكم او قضية وفي ضوء ما وُجّه ، تاريحيا ، إلى هذا الحكم من انتقادات . ونحن لا نستطيع أن نغالي في لوم هوسرل على هذا الاخفاق لأن الكوحيتو كحكم بقي ، في نظره ، معلقاً بين هلالين وعروماً من كل قيمة « عالمية » . إن هوسرل بمتنع عن مواجهة هذا الحكم في ما يسميه هو « الموقف الطبعي » وبصر على أن يبقى منسجاً مع مدا التعليق ـ الأمر الذي لا بمكن قوله عن ديكارت نفسه ـ فيبقى بالتالي متوحهاً

ibid, P 84 (71)

ibid (YY)

إلى هذا الحكم في موقف الردّ الترانسندنتالي ، اي الموقف الذي من شأنه أن يعود بالفلسوف إلى قصدية هدا الحكم ومعنويته من حيث تقوّمها في الـذات الخالصة ـ الحالصة من عالمية الموقف الطبيعي ومسائله العالمية .

وبالرغم من ذلك فإنيا نريد بحن ، بدورنا ، أن نسأل عن القوى التي تتحهر بها هده الذات الترانسندنتالية الحالصة : أليست هي بدورها ذات طابع ضمنعالي ، وبالتالي عالمي ؟ إننا نفهم هوسرل جيداً عندما يتحدث عن ذات ترابسندنتالية كلية ليست هي داتك أو ذاتي الخالصة ، وذلك بقدر ما بقول هو عن هذه الذات أنها تشكل قطاعاً معنوياً خاصاً متقدماً على كل ما هو عالمي . أما أن يعود هوسرل للكلام عن « قوى » قِوَامية وتقويمة وانجازية وفاعلة في هذه الذات فهذا مما لا يعود بوسعيا فهمه . إن هذه « القوى » ليست ، في الدات الترانسندنتالية، قوى ولا يمكنها أن تكون كذلك ، وذلك بقدر ما أن الواقعية والعالمية هي من صلب معنى هذه القوى كقوى ، وبقدر ما أن الواقعية والعالمية هي من صلب معنى هذه القوى كقوى ، وبقدر ما أنها ، هذه القوى ، مجرد معنى قصدي على صعيد الذات الترنسندنتالية الخالصة . أما معنى القوة فليس قوة . من هنا وصولنا إلى القول أن الذات الترانسندنتالية ، اذا ما قُدَّر لها النفاذ من عملية التعليق ، تبقى ذاتاً عاجزة عي الفعل والانجاز ، وذلك بالرغم من كونها ذاتاً مفعمة بمعاني الفعل والانجاز ، وذلك بالرغم من كونها ذاتاً مفعمة بمعاني الفعل والانجاز ، وذلك بالرغم من كونها ذاتاً مفعمة بمعاني الفعل والانجاز .



مصطلحات

إطْلَال
إِفْتِراض
أِنَانَة
أِنَانَوِيّ
إُنَا
ٲ۫ڹؘۅؚۑۜ
ٳٞڹۨۅؚۑۜ
أَيْيَّة
ٳڹ۫ؽّة
إِنُّوبِيّ ، يقين إِنُّوبِيّ
أَوْضُوع ، أَوْضُوعيّ
ؠۜۮ۠ؿؚؠ
بُطُون ، مباطنة
بَدَاهِة ، بَديهي
ؠؘؽ۠ڹؙۮؘٲؾ
تحقيق
تجريبي
تركيب
ترابط ، تداعي

Transzendental	ترانسندنتالي أو متعالي
Paarung	تزاوح ، تزويح
Epoché, Sich - Enthalten	تعليق او امتناع عن الحكم تَقَوَّمُ تَعَعْنُ
Konstitution	تقوم
Konkretion	
Einsamkeit	تَوَحُّد ، تَوَجُّدية
Empiristisch	ڔ ° ۔ . جَتَربِي
Empirizismus	جَتْرَبِيَّة
Vergemeinschaftung	جِتْمُعَة
Apodiktisch	حَتْمَنْطِقِيّ
Praesentation	حضور
Appraesentation	حضور مشارك أو مُشْرَك
Retention	حضور حضور مشارِك أو مُشْرَك حِفْظ
Subjektivitaet	ۮۘٵڗؚۑۜٞٞؖٞٙة
Subjekt, ego	ذاتِیَّة ذاتِیّ ، بَیْنْذاتِی رَدّ ************************************
Subjektiv, Intersubjektiv	ذاتی ، بَیْنْدَاتی
Reduktion	ِر <u>َ</u> دِّ
Psychologismus	والمستمل المنتان والمسترات
Signitiv	ضِمارَي ، لا عِياني
Leibhaft - meinen	عَنِي تَجْسيدي
Signitiv - Meinen	عَني ضِماريٌ
Leermeinen	عَنَى فَارِغ
Vormeinen	عني مسبق
Mitmeinen	عَنَّي مُشْرَكَ
Anschauung, Intuition	سَحَلَجِيه ، نفستِيه ضِماري ، لا عِياني عَنِي تجسيدي عَنِي ضِماري عَنِي مُسبَق عَنِي مُشرِك عَنِي مُشْرِك عِيَان مقولي
Kategoriale Anschauung	عِيَان مقولي <u>ّ</u> عيَان مقوليّ
Konkret	ءِ . عَبِيْ .
	<u></u>

	ہ ہ کے
Konkretion	عينية
Voraussetzung, Presupposition	فرُضِيَّة
Disjunktiv	فَصْلِيّ
A Priori - A Posteriori	قَبْلِيّ ـ بَعْدِيّ
Intention	قَصْدَ
Intentionalitaet	قَصْدِيَّة
Immanenz	مُبَاطَنَة ِ، بُطون
Transzendental	متعالي ، ترانسندنتالي
Idealisierung	مَثْلَنَة
Idealismus	مَثْلَنِيَّة
لتزمة ، لا منحازة) Uninteressiertes	مُشَاهَدَة لامُتَكَايِنَة (لا مهتمة ، لا م
Betrach ten oder Zuschauen	
Transzendenz, (transzendent)	مُفَارَقة ، فُرُوق (مُفارِق ، مُنزَّه)
Paradox	مُفَارَقَة
Thematisch	مُعَنُون
Konkretisierung	مَعْيَنَة
Bestimmt, determiniert	مُعَيِنٌ
Ideation, Ideierung	مَثْلَة
Objekt (Subjekt)	مَوْضُوع (موضوع قضية) ماهِيَّة ، أيْدُوسُ المريد أثنًا
Essenz, Wesen, Eidos	ماهِيَّة ، أَيْدُوسُ
Essenziell, eidetisch	ماهوي ، أَيْدُوسي
Daeskriptiv	وَصْفِي
Konjunktiv	وَصْلِيٌّ
Setzung, Position	وضع
Situation	وضع
Positivismus	وَضْعَنْيَّة
Realismus	وَ قَعَنِيَّة

erted by lift Combine - (no stamps are applied by registered version)

Wirklich, real

Reell

واقع في الوعي كمضمون أو كمعطى نفسي

الطوال

الطوال

المتَمَثَّل في الوعي كمعنى مُفْتَكُر أو مقصود

الكرام المتحدة المعنى مُفْتَكُر أو مقصود المعنى مُفْتَكُر أو مقصود المعنى مُفْتَكُر أو مقصود المتحدد المتحد

مصادر ومراجع

- اكتابات هوسرل التي صدرت ضمن مجموعة الهوسرليانا عن دار مارتينوس نيهوف في لاهاى .
- Band I- Cartesianische Meditationen und Pariser Vortraege, hrsg.V.S. Strasser, 1950.
- Band II- Die Idee der Phaenomenologie. Fuenf Vorlesungen, hrsg.V.W. Biemel, 1950.
- Band III- Ideen zn einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie, hrsg.V.W. Biemel, Buch, 1950
- Band IV- Ideen ..., 2. Buch, 1952
- Band V- Ideen..., 3. Buch, 1952
- Band VI- Die Krisis der europaeischen Wissenschaften und die transzendentale Phaenomenologie, hrsg. V.W. Biemel, 1954
- Band VII- Erste Philosophie (Vorlesungen aus dem iahr 1923/24), hrsg.V.R. Boehm, 1. Teil, 1959
- Band VIII- erste Philosophie..., 2. Tiel, 1959

- 8— Landgrebe, L., Der Weg der Phaenomenologie, Guetersloh 1963
- 9— Mueller, W-H., Die Philosophie E. Husserls nach der Grund zuegen ihrer Entstehung und ihrem Systematischen Gehalt, Bonn 1956
- 10- Spiegelberg, H., The phenomenological movement. A Historical Introduction, 2 Volumes, 2. Edition 1965 (Phaenomenologica, Nihoff, Den Haag, Vol 5-6)
- 11— Szilasi, W., Einfuchrung in die Phaenomenologie E. Husserls, Tuebingen 1959
- Iv كتابات عن هوسرل والفنومنولوجيا بـاللغة الفـرنسية (مقتبسـة عن مرجـع فرنسى) .
- 1— Suzanne Bachelard, La logique de Husserl. Etude sur logique formelle et logique transcendentale, Paris 1957
- 2— Gaston Berger, Le cogito dans la philosophie de Husserl, Paris 1941
- 3— A.De Muralt, L' idée de la phénoménologie; l'exemplarisme husserlien, Paris 1958
- 4— Alphonse De Waehlens, Edmund Husserl, dans: Les philolosophes célébres, Paris 1956
- 5— Alphose De Wachlens, Phénoménologie et vérité. Essai Sur l'évolution de l'Idée de vérité chez Husserl et Heidegger, Paris 1953.

- 6 Alphonse De Waehlens, Existence et Signification, Louvain Paris 1958.
- 7— Husserl. Colloque philosophique de Royanmont 1957 (Avantpropos de M.-A. Bera), Paris 1959
- 8-- L. Kelkel et R. Scherer, Husserl. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie, Paris 1964, collection Philosophes
- 9— Emanuel Levinas, La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, Paris 1930, 2. ed. 1963
- 10— Maurice Merlau- Ponty, Phénoménologie de la perception,
 1.ed., Paris 1945.
- 11— Problémes actuels de phénoménologie. Edités par H.L. van Breda (Actes du colloque international de Phénomenologie, Bruxelles 1951), Paris 1952
- 12— Phénoménologie- Existence, Revue de Métaphysique et de morale, Paris 1953
- 13- Paul Ricoeur, Husserl et le sens de l'histoire, dans: Revue de métaphysique et de morale, Paris Juli- Octobre 1949
- 14— Paul Ricoeur, Kant et Husserl, dans: Kantstudien, Koeln Jahrg. 1954/55
- 15— Paul Ricoeur, Husserl, dans: E. Bréhier, Histoire de la philosophie allmande, 3.ed., Paris 1954
- 16— Paul Ricoeur, Etude sur les Méditations Cartésiennes» de Husserl, dans: Revue philosophique de Lou vain, 1954

- 17— Ludovic Robberechts, Réflexion phénoménologique et réfleexion ethique, dans: Les Etudes Philosophiques, Nr. 3, 1962
- 18— Ludovic Robberchts, Husserl, Editions Universitaires, Parix 1964
- 19— Tran- Duc- Thao, Phénomenologie et matérializme dialectique, Parix 1951

٧كتابات عن هوسرل في اللغة العربية ا

- ١ حسن حنفي ، الظاهريات وازمة العلوم الاوروبية ، في : في الفكر الغربي المعاصر (٢) ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨٢ ، ص ٢٦١ ـ
- ٢ ـ حسن حنفي ، فينومنولوجيا الدين عند هـوسرل ، في : في الفكـر الغربي
 ١٩٨٢ ـ ٢٩٧ ـ ٢٩٧
- ٣ ـ شارل مالك ، المقدِّمة (الآثار العربية الكاملة) القسم الأول ، المجلد الأول ، دار النهار للنشر ، بيروت ١٩٧٧ (الفصل الرابع : الفلسفة الظهورية) .

کتب :

- «اصواء فلسفية على ساحة الحرب اللبنانية»، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٨ - «وعي الموعي او الحكم المسبق والمسألة التربوية»، معهد الانماء العربي ، بيروت ١٩٨٣

دراسات ونصوص:

ـ الصرورة المطقية في طل الدوران

في : مجلة الباحث ، بيروت

القسم الاول في العدد ١٢ ، السنة الثانية تموز ـ آب ١٩٨٠ .

القسم التابي في العدد ١٣ ، السنة الثالثة ايلول ـ ت ١٩٨٠ ١٩٨٠

ـ السؤال عن السؤال

في : مجلة الفكر العربي المعاصر ، بيروت

العدد ٤/٥ ايلول ١٩٨٠

ـ الضجر وبنية الوعى

في : مجلة الفكر العربي المعاصر ، بيروت

العدد ١٧ ، كانون اول ـ كانون تانٍ ١٩٨١ ـ ١٩٨٢ .

_منهجية كمال الحاج الفلسفية

في : السباعية الفلسفية عن كمال الحاج ، منشورات الجامعة اللسانية ،

بيروت ١٩٨٤

نشرت ثانيةً في مجلة « دراسات عربيّة » ، تصدر عن دار الطليعة بيروت ، عدد ربيع ١٩٨٤ .



فهر ست

اهداء
كلمة أولى
بالنيابة ـ لا بالأصالة ـ عن هوسرل
كلمة ثاتية
بالأصالة - لا بالنيابة - عن الأشياء
الفصل الأول:
الظاهراتية كظاهرة نسقية أناطاهراتية كظاهرة نسقية
الفصل الثاني :
الظاهراتية كمنهج وصفي٧١
الفصل الثالث :
منهج الظاهراتية المتعالية
الفصل الرابع:
معنى العني في قصدية هوسرل معنى العني في قصدية هوسرل
الفصل الخامس :
الكوجيتو بين هوسول وديكارت
YIV The second and I think to The dead
مصادر ومراجع ۲۲۱
للمؤلف للمؤلف
474









onverted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version

مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية

ادمويد هوسرل مؤسّس الحركة الظاهراتية في النصف الاول من هذا القرن . الحركة التي كان من شأنها أن طبعت روح العصر بأثر منهجيتها العميق .

كان ما يزال شاباً في اوائل اربعيناته حين قدَّمه علهام ديلتاي إلى روجته في برلين كاهم فيلسوف منذ هيمل . والسنون التي اعقبت ، أثبتت عمق هذا التقديم ورفعت استبصاره الاول الى مستوى العصر لكن رملاء لهوسرل ممن لم يذكر التاريح أثراً لهم ولا إسماً كان لهم فيه رأي آحر . فلم يتسلَّم هوسرل في جامعة عوتينغن كرسياً رسمياً في الفلسفة . ولم يحصل عليه قبل أن دعته جامعة فرايبورع ، في عامه السابع والحمسين ، ليتسلم ـ دفعة واحدة ـ كرسي هاينريش ريكرت . وملاً هوسرل هذا الكرسي حتى تقاعده في السعين من عمره ، كما بقي في فرايبورغ حتى الكرسي حتى تقاعده في السعين من عمره ، كما بقي في فرايبورغ حتى مماته في ٧٧ بيسان ١٩٧٨ ، بعد أن كان ولد في بروسنيتس في ٨ بيسان ١٨٥٨ ودرس الرياضيات والفلسفة في لايبتريخ وبرلين وقينا من ١٨٥٨ الى ١٨٥٨ ، بادئاً حياته التدريسية سنة ١٨٨٧ في حامعة هاله حيث اعطاها ١٤ سنة من سنيه الغالية اعقبتها ١٥ سنة أخرى منحها لعوتينغن قبل أن تدعوه فرايبورغ إليها فيلسوفا مُنذَرً با يحفظ لها شرف حامعتها العربقة .



ادموند هوسرل